الآراء الدينية والفلسفية

لِ (فيلون الإسكندري)

تأليف

الأستاذ إميل بريهييه

ترجمه وراجعه

الدكتور محمد يوسف موسى
أستاذ بكلية الحقوق
بجامعة القاهرة

الدكتور عبد الحليم النجار
أستاذ مساعد بكلية الآداب
بجامعة القاهرة

وزارة المعارف العمومية
إدارة الترجمة
إدارة الثقافة العامة

١٩٥٤

ملتزم الطبع والنشر
شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر

الآراء الدينية والفلسفية

لِ (فيلون الإسكندري)

تأليف

الأستاذ إميل برهييه

ترجمه وراجعه

الدكتور محمد يوسف موسى
أستاذ بكلية الحقوق
بجامعة القاهرة

الدكتور عبد الحليم النجار
أستاذ مساعد بكلية الآداب
بجامعة القاهرة

وزارة المعارف العمومية
إدارة الترجمة
إدارة الثقافة العامة

١٩٥٤

ملتزم الطبع والنشر
شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر

فهرس الموضوعات

صفحة

الكتاب الأول

اليهودية

الله

الله هو مثال الخير ، والله أعلى وأسمى من كل مثال : هذه هى الصيغة الإغريقية لفكرة يهودية ؛ الإله دون صفات ؛ تحديدات الإله فى صلته بالإنسان ؛ إله فيلون والدين الشعبى ؛ وحدة نظرية الإله من وجهة نظر العبادة الداخلية ؛ مشكلة الخلق .

اللوغوس

وضع المشكلة . .

١ — النظرية الرواقية للوغوس :

اللوغوس هو سبب العالم ؛ فيلون وكليوميد .

٢ — اللوغوس القاسم :

الرسالة عن القسمة فى كتابات فيلون ؛ اللوغوس القاسم وإله هرقليطس ؛ اللوغوس باعتباره مبدأ تغير يرتبط بهيراكليت :

٣ — اللوغوس باعتباره كائنا معقولا :

ا — لوغوس وعالم معقول فى رسالة « خلق العالم » ؛ لوغوس وحدة ولوغوس رقم سبعة
ب — العالم المعقول فى كتاب « التفسير المجازى » هو بصفة أساسية اللوغوس المستقيم لدى الرواقيين الذى صار جوهرا معقولا .

٤ — اللوغوس باعتباره وسيطا :

حيرة فيلون فى تعيين مكانة اللوغوس بالنسبة للإله ؛ الغرض من تصور اللوغوس الوسيط ليس حل مشكلة كونية ، ولكن مشكلة دينية .

٥ — اللوغوس باعتباره كلمة إلهية :

اللوغوس الإلهى باعتباره لوغوسا مقدسا غامضا عجيبا ؛ اللوغوس عبادة داخلية موحى بها ؛ التمييز بين اللغة الداخلية واللغة المتلفظ بها ؛ اللوغوس باعتباره وحيا أدنى من الحدس المباشر عن الله ؛ اللوغوس الإلهى باعتباره ملطفا للشهوة .

٦ — اللوغوس كائن أسطورى :

إنه فى علم الأساطير المجازية للرواقيين ، وفى الرسالة عن إزيس ، يوجد كل سمات اللوغوس وخصائصه موحدة فى كائن واحد ؛ اللوغوس الفيلونى وهرمس الكورنتينى ؛ أوزريس وهوروس فى الرسالة عن إزيس .

صفحة

١٥٨ — ٢١٢

الفصل الثالث

الوسطاء وآلهة الرواقيين المتعددة الأسماء

ترتيب الوسطاء فيما بينها .

أولا

١ — الحكمة الإلهية :

علاقة ما بين اللوغوس والحكمة : القضاء يفسر بالأصل الأسطورى . الحكمة باعتبارها زوجة الآلهة ؛ باعتبارها ابنته ؛ باعتبارها أم اللوغوس أو العالم ؛ باعتبارها زوجة اللوغوس . مقارنة بين الرسالة عن إزيس والأفكار الأورفية ؛ مستور الإخصاب الإلهى .

٢ — إنسان الله :

إنسان الله فى رسالة « خلق العالم » هو العقل الإنسانى ، وفى كتاب « التفسير » هو الإنسان المثالى للعقل الإنسانى ؛ الأسطورة اليهودية الخاصة بفكرة الإنسان الأول تتفق وفكرة الحكيم لدى الرواقيين ؛ الأسطورة المتأخرة عن إنسان الله .

٣ — الملائكة :

الملائكة الفيلونية و« ديمون » الفلسفة الإغريقية ؛ مقارنة بين إبنوميس وفيدر ؛ نظرية بلوتارك عن الديمون ؛ تجليات الله للإنسان كما فى التوراة والتجسيم ؛ علم الملائكة عند فيلون له أصله الإغريقى

٤ — الروح الإلهية :

الروح الإلهية والنفثة الرواقية ؛ إنها تغدو لدى فيلون مبدأ الإلهام ؛ الروح والأفكار العامة المشتركة ؛ تعارض الروح والجسد .

ثانيا

١ — القوى الإلهية :

العبادة الإلهية باعتبارها سببا لنظرية القوى ؛ هذه القوى تجعل العبادة ممكنة للإنسان غير الكامل ؛ عدم الدقة فى تحديد القوى ؛ نظرية مزج القوى .

٢ — القوى باعتبارها كائنات أسطورية :

القوى وصفات الآلهة فى الدين الشعبى ؛ علاقة ما بين القوى الإلهية « والديكيه » والنعم .

النازل ؛ الله يظل غير مدرك ، وعلم الله مكون من تجربة داخلية ليست معرفة ولكن شعور بتحسن داخلي .

٢٦٧ — ٣١٧ الفصل الثانى

العبادة الروحية

١ — الشك والإيمان :

ا — فيلون يعارض الشك بمذهب اليقين الإلحادى ؛ شرح مذهب اليقين هذا (برتاجوراس وأبيقور) ؛ هو يتكون من جميع المذاهب التى تنكر سببية الله الوحيدة . ب — الشك ؛ الصيغة الفيلونية لاستعارات « إنزديم » (١٧١ — ٢٠٦ من كتاب « فى السكر ») ؛ فيلون يلجأ إلى مصادر جامعى الآراء الفلسفية لإثبات هذا المذهب الشكى ؛ هذه المصادر وصلت إليه عن طريق شكى ؛ رسالة « يوسف » الشكية (١٢٥ — ١٤٣) تستند إلى تدليل هيراقليطى . جـ — الإيمان ؛ حل رواقى : اليقين خاص بالحكيم ؛ حل خاص بفيلون : الشعور بالضعف وبالجهل مطابق للإيمان بالله ؛ التأمل الروحى يؤدى إلى الإيمان ؛ فكرة الإيمان مصدرها رواقى ، ولكنه أصبح إيمانا بالله ؛ والإيمان مجال الإنسان ، وللعقل البحث الخالص أو المحض .

٢ — صلات النفس بالله فى العبادة الداخلية :

ا — الاستعدادات الأخلاقية اللازمة للعبادة الخارجية . ب — العبادة تقتصر على العبادة الداخلية ؛ نصيب الفلسفة الهلينية من نقد العبادة الخارجية . الفرق بين العبادة الداخلية وبين مجرد الأخلاقية . الصلاة والشكر ؛ قواعد الحياة الداخلية . جـ — صلات النفس بالله ، باعتبارها صلات شخصية ، عانت تحولا ذا اتجاه صوفى ؛ الله بوصفه سيدا ، وبوصفه صديقا ، وبوصفه أبا ، وبوصفه منقذا

٣ — الأصل المصرى للعبادة الروحية :

ا — السمات أو المميزات الخاصة للرواقية المصرية وأثرها فى فيلون . ب — نظرية العقل المطهر هى تفسير دينى لنظرية الحكيم الرواقية . جـ — نظرية الخلود عند فيلون ؛ نظرية المعجزات . هـ — نظرية العقل المحض ومصيره هى نوع من « كتاب الموتى » مصحوبا بتفسير مجازى أو رمزى لمحة عامة عن الأثر المصرى فى يهود الإسكندرية .

٣١٨ — ٣٩٠ الفصل الثالث

التقدم الأخلاقى

١ — المثل الأعلى الرواقى وقيمته :

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على رسوله المصطفى محمد بن عبد الله الذى أوتى الحكمة وفصل الخطاب ، أما بعد :

فقد كان مما سرّنى كثيرا أن عهدت وزارة المعارف إلىّ وإلى زميلى وصديقى الأستاذ الفاضل الدكتور عبد الحليم النجار ، الأستاذ بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول ، نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية . سرّنى هذا العمل ؛ لما أعرف من قيمة الكتاب بالنسبة لموضوعه ، وبالنسبة لمؤلفه الأستاذ الكبير « إميل بريهييه » .

١ – أما موضوعه : فهو دراسة « فيلون » الفيلسوف الإسكندرى من ناحية آرائه الفلسفية والدينية . ونحن نعرف أن « فيلون » هذا ولد بالاسكندرية نحو عام ٢٠ أو ٣٠ قبل الميلاد ، وأنه مات بعد عام ٥٤ من القرن الأول للميلاد ، فى زمن الحواريين . وقد كان كبير المنزلة بين أبناء جنسه اليهودى وطائفته ، حتى أرسل ممثلا لها إلى روما فى وفد لدى الامبراطور كاليجولا Caligula ، التماسا للعدالة بالنسبة لليهود ، وإن كانت هذه السفارة لم تأت بما كانوا يرجون ؛ بل كان من حسن جده أن عاد من روما سالما فى نفسه .

لقد درس « فيلون » الفلسفة اليونانية ، وسائر الفلسفات التى كانت الإسكندرية تموج بها فى عصره ، ولعله – كما يروى – كان يعرف الفلاسفة الأجانب أفضل من معرفته لفلاسفة بنى جنسه ودينه . وقد بلغ من مرتبته فى الفلسفة الإغريقية أنه كان يلقب « بالافلاطونى » أو « بافلاطون اليهود » ؛ ذلك بأن فلسفته كانت تقوم بعد التوراة والتفكير اليهودى ، على فلسفة أفلاطون والمذاهب الافلاطونية عامة ،

ولم تخل مع هذا وذاك من التأثر ببعض التفكير الشرقى ومذاهبه . ومن ثم كانت لفلسفته ــ وهذه مصادرها ــ الأثر الذى لاينكر فى الأفلاطونية المحدثة والأدب المسيحى .

ويعنينا هنا بصفة خاصة، أن نشير إلى أن « فيلون »، كآخرين من بعده من مفكرى اليهود، كان يرى أن التوراة فيها أفكار فلسفية لاتقل مكانة وسموّا عن خلاصة التفكير الإغريقى ، وكل ما يجب للوصول إلى هذه الأفكار هو استخلاصها من نصوص التوراة بطريق التأويل المجازى [1] . وقد تبعه فى هذا الطريق الفيلسوف الأندلسى موسى بن ميمون، تلميذ الفيلسوف الأندلسى الأشهر أبى الوليد بن رشد ، وإن كان سبينوزا الفيلسوف اليهودى الآخر المعروف ، قد لامه على ذلك لوما كبيرا .

وهذا الطريق ، طريق التأويل المجازى أو الرمزى ، رأى هؤلاء المفكرون الدينيون وأمثالهم فى المسيحية والإسلام ضرورة اصطناعه ، لما كانوا يعتقدون من أن الكتب السماوية تخاطب الناس جميعا : العامة والخاصة . ولهذا تجنح فى غير قليل من الحالات، لاستعمال الرموز والأمثال والمجازات، فى سبيل تقريب الحقائق إلى الفهم، فيقنع العامة ومن إليهم بظواهر النصوص ، ويجد الخاصة فيها من الإشارات مايدفعهم إلى تأويلها ، لإدراك الحقائق التى تشير إليها ، والتى تسترها الألفاظ والتعبيرات . وسيجد القارئ، الكثير من المثل لهذا الضرب من التأويل لكثير من نصوص التوراة ، كما يجد من درس تفسير القرآن والحديث لدينا، معشر المسلمين، كثيرا من الشواهد على اصطناع كثير من المسلمين الفلاسفة وغير الفلاسفة، هذا الطريقَ للوصول إلى مايعتقدونه من حقائق . فلا حاجة بنا إلى ضرب الأمثال . وتكفينا الإشارة إلى ما كان من المعتزلة والمتصوّفة والفارابى وابن سينا ونحوهما من الفلاسفة فى هذا السبيل ، وكان منهم من غالىَ فى هذه النزعة ، كما كان منهم من كان معتدلا .

٢ ــ وأما مؤلف هذا الكتاب الضخم القيم، فهو الأستاذ « إميل بريهييه » الحجة العالمى فى الفلسفة وتاريخها فى جميع عصورها : القديمة ، والوسيطة ، والحديثة، بما كتب فى ذلك من المجلدات العديدة المعروفة ، والرسائل الكثيرة، التى كلٌّ منها

Le commentaire allégorique. (١)

حجة في موضوعها . وهو نفسه، جد معروف فى مصر بوفرة من تخرّج عليه من أساتذة الفلسفة فى مصر ، حين كان وكيلا للجامعة المصرية ، وحين كان رئيسا لقسم الفلسفة « بالسربون » إلى زمن غير بعيد .

وقد كان من حسن جَدى أن تتلمذت عليه حين كنت مبعوث الأزهر للتخصص فى الفلسفة « بالسربون » حتى أحيل إلى المعاش . ومن ثَم عرفت المؤلف عن كثب معرفة خاصة ، إذ كان المشرف على رسالتى الكبيرة التى تقدمت بها لنيل الدكتوراه ، كما عرفت هذا الكتاب ذاته وأفدت منه كثيرا فى رسالتى المشار إليها .

٣ — هذا ، ونحب أن نتقدم بين يدَىْ هذا العمل الكبير ، وقد تمّ بعون الله نقله إلى العربية ببعض الملاحظات :

ا — لقد كتب فيلون ما كتب من مؤلفات باللغة الإغريقية ، وقد رجع الأستاذ بريهيه إلى هذه المؤلفات فى لغتها الأصلية طبعا ، ولهذا جاء فى كتابه هذا، كثير من النقول والتعبيرات بهذه اللغة ، وباللغة اللاتينية أيضا ، وكان هذا مما جعل فى الترجمة بعض العسر والعقبات . إلا أن الله أعان على تذليل ذلك كله ، بفضل الصديقين الفاضلين : الأب قنواتى ، والأب جومييه ، من الآباء الدومنيكان بمصر ؛ فلهما منا خالص الشكر وأعمقه ، على ما كان منهما من عَون صادق استنفد منهما وقتا طويلا ، ودفعهما إليه حبهما للتعاون الطيب المثمر ، فى سبيل البحث والعلم .

ب — وليس هذا كلَّ ماصادفناه من صعاب كان من الواجب تذليلها ؛ ذلك أن لغة الفلسفة فى العربية ، لم تصر بعدُ طيّعة ذلولا ، وبخاصة من ناحية المصطلحات ، لحداثة عهد العربية فى هذا العصر الذى نعيش فيه ، بدراسة الفلسفة ، نقلا عن الغرب . ومن مظاهر هذا أننا — الخبراءَ فى العلوم الفلسفية بمجمع فؤاد الأول للغة العربية — نعانى الكثير فى بحث مانعرض له من المصطلحات الفلسفية وإقرار ما نقرّه منها . ولهذا ، حاولنا ، قدر المستطاع ، تقريب مازخر به الكتاب من هذه المصطلحات ، ولم نألُ جهدا فى استشارة إخواننا المتخصصين ، حين كنا نجد هذا ضروريا . ونرجو مع هذا كله أن نكون قد وفقنا فى كثير مما عرض لنا من تلك المصطلحات بفضل الله تعالى .

جـ — على أن هناك بعضَ الكلمات التى لها معان مختلفة فى اللغات الأوروبية، بحسب العصر، والكاتب الذى يستعملها، والسياق الذى تجىء فيه؛ ومن ثَمَّ يكون عسيرا غاية العسر ترجمتها بكلمة واحدة دائما، بل ربما كان ذلك غير صواب إن حاولناه؛ ولذلك رأينا الأفضل أن ندخلها فى اللغة العربية بألفاظها الأجنبية، وبخاصة وقد اكتسب بعضها حقَّ الوجود فى العربية على هذا النحو، بفضل استعمالها وإلفها كذلك بين قراء العربية.

وإذا أردنا التمثيل لهذا الضرب من الكلمات نذكر كلمة **Démon** فهذه كلمة يراد بها لدى القدامى: روح طيبة أو شريرة، تهيمن على قدَر الإنسان ومصيره «قرين» مثلا، كما قد يراد بها: كائن إلهى على نحو خاصّ. وعند المحدثين يراد بها «ملك» انحطّ عن مرتبته، أو شيطان؛ لهذا رأينا أن ننقلها إلى العربية هكذا «ديمون».

وكذلك كلمة **Logos** فهذه كلمة إغريقية، لها معان مختلفة: إنها تعنى فى فلسفة أفلاطون «الله» باعتباره أصل المُثُل، وفى الإفلاطونية المحدثة، يراد بها أحد مظاهر الألوهية، ويراد بها فى اللاهوت المسيحى ابن الله **le Verbe**، أى الشخص الثانى من الثالوث؛ ولهذا كان من الأفضل فى رأينا، أن نكتبها دائما هكذا: «لوغوس».

ومن هذا الضرب أيضا كلمة **Monade** وهى فلسفة «ليبنز — **Leibniz** الجوهر البسيط الذى لاينقسم، والذى تتكوّن منه كل الكائنات. ومن ثم يكون عسيرا وغير دَقيق، ترجمتها بكلمة واحدة؛ ولهذا آثرنا أن نذكرها كلما وردت هكذا «موناد» فلعلها يكتب لها الوجود كذلك فى العربية.

ويتصل بهذا أنه رؤى أن تكتب أسماء الكتب والمؤلفين حين ورودها فى البحث أو الهوامش بلغاتها الأصلية؛ ذلك بأنه مادامت هذه المراجع لم تنقل للعربية، فمن الدقة أن نشير إليها بلغاتها الأصلية، حتى يطلبها فيها من يريد، فذلك خير من إعطاء القارئ ترجمات لأسمائها، قد لاتكون من الدقة بحيث ترشد إليها بلا لبس، أو ريب.

أما أسماء الكتب والمؤلفين التى بلغت من الشهرة أن عرفت بالعربية، دون

لبس ، فقد ذكرناها بالعربية ؛ وذلك مثل : أفلاطون ، أرسطو ، الجمهورية ، أو القوانين لأفلاطون .

د — والكتاب ، بعد هذا وذاك كله ، ملىء بالأعلام التى للقارئ الغربى إلف بها ، نظرا لثقافته وحضارته التى تنزع فى عرقها لليونانية واللاتينية ، وليس الأمر كذلك للقارئ الشرقى ؛ فكان من الضرورى إذاً التعريف بما يكون التعريف به ضروريا من هذه الأعلام ؛ وهذا ماقمنا به فى نطاق ضيق ، وجعلنا مارأيناه من ذلك لحقا بالكتاب .

ليس من الغريب إذن أن يكون هذا العمل الذى نقدمه اليوم للقراء بالعربية قد استغرق منا ، ترجمة ومراجعة وتحقيقات ، قرابة عامين ، وقفنا عليه فيهما كل مانملك من وقت وجهد .

ونسأل الله أن تكون الإفادة منه كفاء مالقينا فيه من عناء ، وأنفقنا من جهد ، فذلك حسبنا ، والله المستعان والموفق للخير ؟

محمد يوسف موسى

الروضة { ذو القعده ١٣٧٢هـ
يولية ١٩٥٣م

مدخل

لقد كتب الكثير عن فيلون ، ومع هذا فلا يزال جانب كبير من مذهبه فى حاجة إلى الإيضاح والتبيان . وكان لمؤلفات فيلون نفسه حظ فريد منذ بدء تاريخها ؛ فقد خلدت ، بينما الكثير من مولفات غيره من الفلاسفة ذهب مع الزمن ، وكان ذلك بفضل دعاة النصرانية الذين أفادوا منها . ونجد ، فوق هذا ، دليلا واضحا على مكانة فيلون فى القرون الأولى المسيحية ، وعلى تذوّق أهل ذلك العصر له ، فى القطع العديدة التى لاتزال توجد من كتاباته فى Les Florilèges ، وفى Les Chaînes ثم فى تأثر القديس امبرواز St. Ambroise الشديد بفيلون إلى درجة التقليد والاتباع ، وأخيرا فى الأسطورة التى أذاعها أوزيب Eusèbe والتى تجعل من فيلون واحدا من المسيحيين .

على أنه ، لم يقدّر أن يكون لآراء فيلون وطريقته فى البحث ، عرق راسخ فى اليهودية ، أو العالم اليهودى . حقا ، لقد بقيت الطائفة اليهودية الإسكندرانية مجهولة ، تقريبا بعد عصره ، وفى فلسطين ، ثم فى بابل من بعد ، كان الشرح الفلسطينى للتوراة يدور فى حلقة من الأفكار ، مختلفة تماما عما نعرفه من أفكار فيلون .

وهذا هو السرّ ، فى أن فيلون قد شغل فى أول الأمر اللاهوتيين والمؤرّخين ، الذين يبحثون عن أصول المسيحية . وليس على المرء إلا أن يضم العلاقة التى لايمكن إنكارها ، بين نظرية فيلون فى « اللوغوس » ونظرية الإنجيل الرابع . ليرى الدلالة التاريخية للمذهب الفيلونى ، فى صلته بالتصوّر الأساسى للمسيحية ، حسب فهم يوحنا ، نعنى بذلك تصور : المسيح ــ الكلمة .

وإن البحوث حول فيلون ، تشعر بهذا التقريب ؛ ذلك بأنه طوال القرن الثامن عشر ، ونصف التاسع عشر ، كان الباحث يتساءل ، عما إذا كان فيلون مسيحيا ، وإلى أىّ حد كان مسيحيا . وبرغم ماسبق من دراسات ، وأعمال لها خطرها وقيمتها العالية

حول هذه المسألة ، نرى النقد الجدّى يتذبذب بين تأكيد Kirschbaum ، الذى لاسند له ، بأن بين فيلون والمسيحية رباطا وثيقا ، يجعل من أعمال فيلون انتحالا لأعمال المسيحيين ؛ وبين نظرية Carpzov التى لاترى فى نظرية « اللوغوس » الفيلونية أىّ شبه « بالكلمة » عند يوحنا .

وفى غمرة هذه المقارنات البارعة ، يغيب عن النظر ، ما هو أساسى فى الموضوع ، نعنى بهذا ، ضرورة تفسير أصل المذهب الفيلونى ، بالوسط العلمى الذى نما فيه . وفى هذه الناحية ، نلاحظ أن النصف الثانى من القرن التاسع عشر يتميز ، فيما يتصل بالدراسات الفيلونية ، ببحث قيّم حقا لهذا الوسط . ففى فرنسا نجد مؤلفات : Herriot, Bois, Biet . وفى ألمانيا ، نجد الدراسات العديدة المفصلة ، لبقايا الأدب اليهودى الإسكندرى ، هذه الدراسات التى تهدف إلى وضع فيلون موضعه — أو فى إطاره — التاريخى . إنها تبحث ، من ناحية ، الروابط العقلية بين فيلون وفلسطين (Frankel, Ritter, Siegfried) ؛ ومن ناحية أخرى ، نرى الطابع الخاص الذى يميز مذهبه الإسكندرى .

على أن فيلون يبدو دائما كما لو كان بمعزل عن العالم اليهودى الإسكندرى ؛ سواء ، كان مرجع ذلك إلى قحط مصادرنا وشحّها ، أم إلى سبب آخر ، أيّا كان . ومن المستحيل أن نستعيد بناء مدرسة يهودية إسكندرانية ، على أن تجعنا مؤلفات فيلون تجعلنا نتعرّف إلى أعمالها ومراميها وغاياتها . وإن فلسفة تاريخ حكمة « سليمان » أو حكمة سيبلاّ Sibylle ، ومذهب التوفيق ، أو التقريب « الإفيمرستى — l'Evhémériste » من ناحية أخرى الذى يقول به كلّ من Eupolème, Artapan ليلقيان لنا ضوءا كافيا ، يرينا اتجاهات عقلية ، معارضة تماما لاتجاه فيلون . ذلك ، أنه يجب أن يلاحظ أيضا ، كما بيّنه Friedländer ، أن فى يهود الشتات فرقا مختلفة ، لكل منها تفكيرها وآراؤها ، ومذهب فيلون لايمثل إلا فرقة قليلة محدودة .

بيد أنه ، ربما كان لزاما علينا ، لكى نفهم فيلون فهما أصحّ وأدقّ ، أن نمدّ البصر ، فنتجاوز بهذه النظرات الحالية اليهودية . نعم ، قد ذهب الناس منذ عهد طويل ، إلى أن المذهب الفيلونى ، نشأ من امتزاج العقلية اليهودية بالعقلية الهلّينية ؛ ولكن يجب أن ندرك

هذا تماما، وأن نفهمه على حقيقته . إنه لايوجد فى امتزاج هاتين العقليتين واتحادهما شىء مصنوع أو متعمل؛ ففيلون، الذى تلقى تربية إغريقية، والذى كتب رسائل فلسفية، دون أن يلجأ إلى الشريعة اليهودية مثل le de incorruptibilitate, de Providentia، لايبدو أنه كان يرى بحال من الأحوال أدنى تعارض بين العبقرية الهلّينية وبين الموسوية ، فلايوجد عنده أصلا مايدل على الحاجة إلى التوفيق بينهما ، وإذاً فلا مزج بين تصورات وآراء وأفكار متعارضة .

وبعد هذا ، لنا أن نتساءل : أين توجد فلسفة خاصة باليهودية ؟ ومحاولة الإجابة عن هذا التساؤل، يمكن أن نلتمسها أكثر، فى معالجة بعض فكرات دينية . كفكرة « اللوغوس » وفكرة الحكمة ، منها فى الفلسفة نفسها ، وهذا ما نرى أن فيلون يقبله تماما . فان الأفكار التى من هذا النوع ، لها على الأقل من بعض النواحى أصل هيلّينى ، وإن كان نالها فى الإسكندرية من التأثر ماجدد معانيها ومدلولاتها . وإذاً، فبسبب هذا الأصل المشترك ، نرى الفلسفة الفيلونية تسير لتتصل بالفلسفة الهيلّينية ؛ وإذاً، فالامتزاج بالتفكير الفلسفى الواضح، أقل منه بالنواحى المظلمة من الدين الشعبى العام . وسنحاول أن نبين ، بتحليل الأفكار الفلسفية والدينية لفيلون ، أن مؤلفات اليهودى الإسكندرى تكشف لنا عن تحول عميق فى التفكير الإغريقى ، وأن هذا التحول تم — فى الجانب الأكبر منه — بعيدا عن اليهودية .

ومن المعروف أن النشاط العقلى لفيلون، قد ازدهر وعمل عمله فى الأربعين سنة الأولى، من القرن الأول المسيحى؛ فانه بعد موت الامبراطور «كاليجولا — Caligula عام ٤١ م كتب كتابا ، لعله آخر مؤلفاته ، وهو المسمى l'Ambassade à Caïus ولسنا هنا بمعرض الكلام عن حياة فيلون ، وإن كان لايسعنا إغفال الإشارة إلى حدث معروف تماما ، هو أنه — وقد جاوز الستين من عمره — اختاره إخوانه فى الدين سفيرا عنهم إلى روما ؛ ليحمل إلى هذا الامبراطور تظلمهم من الحاكم « فلاكوس Flaccus » .

هذا ، ومن الضرورى ، فى هذا المدخل، أن نذكر أن الدراسات القيمة التى قام

بها كل من : Massebieau و Cohn أنارت ناحية فى الدرجة الأولى من الأهمية ، ونعنى بها ترتيب مؤلفات فيلون زمنيا ، ولهذا تعتبر مقدمة لدراسة مذهبه . ولأن هذين الباحثين التزما القسمة الثلاثية لكتابات فيلون إلى :

١ — كتابات فلسفية محضة :

(1) de incorrup.mundi
(2) quod omnis probus liber
(3) de providentia
(4) de animalibus

٢ — كتابات فى شروح التوراة (الأسفار الخمسة) (1) Vie de Moïse.

٣ — كتابات فى التبشير والرد على المخالفين (2) Apologie des Juifs

« كتاب الفروض » (3) ʽΥποθετικὰ

وهذان الأخيران لم يصلنا منهما إلا قطع متفرّقة .

نقول ، لأن هذين الباحثين التزما هذا التقسيم الثلاثى لمؤلفات فيلون ، نراهما وصلا إلى أن حدّدا بدقة المؤلفات التى تدخل فى المجموعة الثانية من هذا التقسيم ، وهى المؤلفات الأكثر أهمية . ومن هذه المؤلفات :

١ — Le commentaire allégorique ، وهو لا يبدأ برسالة Opificio mundi بل بالكتاب الأول من المجازيات Les allégories ، ويحتوي على جميع الرسائل التى نشرت فى الجزء الأوّل من طبعة Mangey ص ٤٣ — ٦٩٩ (هذا الترقيم للصفحات قد اتُّبع بعينه فى الطبعات التى جاءت بعد) . وقد سُبق هذا الكتاب بكتاب مفقود L'Hexaméron ، وموضوعه « خلق العالم فى ستة أيام » ؛ وهو يجارى ترتيب سفر التكوين ، مع بعض ثغرات ترجع بلا ريب إلى فقدٍ فى النص الأصلى .

٢ — l'Exposition de la Loi ، وهو يبدأ بخلق العالم de opificio ، ويحتوى على الرسالة عن إبراهيم sur Abraham (ولا يتضمن « حياة موسى » التى أضيفت فى الطبقات مقحمة بين رسالتى : « فى يوسف »[1] و « فى الوصايا

---

(1) de Josepho

العشر ») [١] ، كما يشمل الرسائل التى توجد فى طبعة Mangey ج ١ ص ١ – ٤٢ و ج ٢ ص ١ – ٧٩ ، ١٨٠ إلى النهاية .

٣ – وأخيرا ، مسائل فى سفر التكوين وسفر الخروج Les Questions sur La Genèse, l'Exode (نشر هولتسه Holtze ج٦ ، ٧) .

وقد حاولنا فى مجلة تاريخ الأديان ، معتمدين على ملاحظات مسيو Massebieau ، أن نبين أن كتاب : عرض الشريعة l'Exposition de la Loi سابق على كتاب : le Commentaire allégorique ، وأن كتاب « المسائل » سابق كذلك فى جانب منه ، ومعاصر فى جانب آخر .

أما بيان تحقيق صحة نسبة هذه المؤلفات إلى فيلون ، فهو أمر معقد، فيما يختص فقط ببعضها ، ولكنه ليس كذلك، فيما يختص بالأساسى منها . حقيقة ، إنه لم يتجه الطعن إلا إلى هذة الرسائل الفلسفية :

١ – l' incorruptibilité عدم الفساد

٢ – La Liberté du Sage حرية الحكيم

٣ – la Providence العناية

٤ – la vie contemplative الحياة التأملية

بيد أنه لامجال فى هذا المدخل لأن نضع مسائل حول صحة نسبة هذه المؤلفات، وبخاصة أنه سيكون من الأنسب أن نعرض لها أثناء البحث [٢] .

(أ) de Decalogo

١ – هنا نجد الفرصة سانحة لشكر أسرة الأستاذ Massebieau على أن وضعت بين أيدينا ما كان الأستاذ قد كتب من مقالات و ملاحظات حول فيلون لم يقدر له بكل أسف نشرها قبل وفاته .

٢ – سنشير إلى الفقرات فيما يختص بالرسائل التى ظهرت فى طبعة كون - وندلاند Cohn - Wendland وفيما يختص بالرسائل الأخرى ، سنشير إلى الفصل والصفحة من طبعة Mangey (أى طبعة Aucher فيما يختص « بالمسائل ») التى ذكرت ثانية فى طبعة Holtze

يوجد تاريخ كامل لمخطوطات فيلون فى مقدمة طبعة « كون — Cohn »
(برلين سنة ١٨٩٦ ، I - LXXXIX) . وانظر أيضا :

١ — Fabricius, Bibliotheca gr., IV (٧٤٣ — ٧٤٦)

٢ — Mai, Nova Bibliotheca patrum, VI, 6, P. 67

٣ — Tischendorf, Philonea inedita (P. VII, XX)

٤ — Pitra, Analecta sacra II, ٣١٤

وقد أخذت هذه المخطوطات جميعا عن نموذج عام مشترك (Cohn, n. XXX VIII)
يرجع إلى أصل قديم من مكتبة « بامفيل — Pamphile » ، أسقف قيصرية المتوفى
عام ٣٠٧ م ؛ ولا توجد رسالة : de Posteritate Caini من رسائل فيلون ،
إلا فى مخطوط واحد (Cod. Vaticanus groecus, 381 U)

والرسالتان : de Sacrificiis Abeli et Caini, quis rerun divinarum heres
وجدتا أيضا فى عام ١٨٨٩ فى بردية من القرن السادس منشورة فى (Mém. publiés
par les membres de la miss. archéo. française an Caire, t. IX, 2e fasc.
Paris, 1893)

ويرى Cohn (n. XL II) أنهما ترجعان إلى نفس مصدر مخطوطات قيصرية
ويجب أن يضاف إلى ذلك بعض القطع التى كشفت فى برديات Oxyrinchus ،
وطبعت فى : The Oxyrinchus papyri London 1912 (والقطعة رقم
١٣٥٦ هى عن العدالة الإلهية) .

وقد كان كشفا عظيم الأهمية وجود ترجمة أرمينية لمؤلفات فيلون المفقودة
فى اليونانية ، والتى تعرف منها قطع صغيرة من Procope فحسب . أما
المخطوطات التى كشفت سنة ١٧٩١ فى مدينة Lemberg ، فقد ترجمها Aucher
إلى اللاتينية (جزءان ١٨٢٢ — ١٨٢٦) . وقد استخدم Conybeare ترجمة
أرمينية لإكمال نقص فى طبعته لرسالة : la Vie contemplative الموجودة بالإغريقية
(ch. IV, II 483 M.)

والطبعات الثلاث الهامة قبل طبعة Wendland et Cohn هى :

١ — طبعة Turnèbe عام ١٥٥٢

٢ — طبعة Hœschel عام ١٦١٣ ، ثم الطبعة الثانية عام ١٦٤٠

٣ — طبعة Th. Mangey ، لندن عام ١٧٤٢ فى جزءين

ويجب أن نضيف إلى هذا ، الرسالتين اللتين نشرهما Ang. Maio بميلانو سنة ١٨١٨ ، وهما : de Colendis parentibus , de festo Cophini ثم الترجمة اللاتينية للمخطوطات الأرمينية التى قام بها Aucher ، وهى فى جزءين : وقد اشتمل الجزء الأول على : I et II de Providentia ; de animalibus, Venise, 1826 واشتمل الثانى على : Quœstiones in Genesin; Quœstiones in Exodum; de Samsone, de Jona, Venise 1826

وكل هذه المؤلفات توجد مجموعة — وصفحاتها مرقمة طبقا لمانجى — Mangey بالنسبة للمؤلفات اليونانية ، وطبقا لأوشير Aucher وميه Mai بالنسبة للمؤلفات الأخرى فى الطبعة الكاملة الوحيدة إلى الآن (Leipzig, Holtze, 8 vol. 1893,1898,1901)

وطبعة « كون » [1] وعنوانها Philonis Alexandrini, opera quœ supersunt, éd. Cohn et Wendland يوجد منها حتى الآن أربعة أجزاء :

١ — الجزء الأول (Cohn) برلين سنة ١٨٩٦

٢ — الجزء الثانى (Wendland) سنة ١٨٩٧

٣ — الجزء الثالث (Wendland) سنة ١٨٩٨

٤ — الجزء الرابع (Cohn) سنة ١٩٠٢

وهذه الطبعة تعدّ ممتازة ، من وجهة النظر الناقدة ، إلى جانب الطبعات السابقة ، وهى تشمل حتى الآن القسم الأهم من مؤلفات فيلون : le Commentaire allégorique (t. II et III) ؛ وابتداء la Vie de Moïse مع l'Exposition de la Loi (انظر عن هذه الطبعة مناقشة le Philologus ؛ سنة ١٩٩٠ ؛ ص ٢٥٦ ؛ ٥٢١ . والسنوات التالية .

---

١ — كانت لاتزال فى دور النشر حين كتب المؤلف (بريهييه) هذا الكتاب .

ولننتقل إلى طبعات الرسائل المتفرّقة ، ضاربين صفحا عن الطبعات القديمة السابقة على طبعة Mangey [1] ؛ لنخلص إلى أحدث الأعمال وأهمها حقا :

١ – أجزاء مكتشفة حديثا من مؤلفات فيلون Neu entdeckte Fragmente Philos وقد نشرها P. Wendland ، برلين ١٨٩١ . وهى تحتوى على قطعة هامة من :

١ – le de Animalibus sacrificiis idoneis

٢ – الجزء الثانى المفقود من رسالة sur l'Ivresse

كما تحتوى على قطع من les Questions مأخوذة عن Procope et Théodoret وهناك قطع أخرى أخذت عن الحوليات [2] البيزنطية (Siméon Logothéte, Léon le Grammairien, Julios Polydeukes)

ونشرها برشتر [3] فى الجزء التاسع من وثائق تاريخ الفلسفة Arch. Gesch. d. philos سنة ١٨٩٦ ص ٤١٥ وهى مطابقة لبعض الفقرات من les Questions

وفى عام ١٥٣٨ نشرت فى بال Bâle ترجمة لاتينية ، لايعرف من قام بها لجزء من des Questions sur la Genèse (٤ ، ١٥٤ – ٢٤٥) ، و قد أعيد نشر هذا الجزء فى طبعة Holtze . وهذه الترجمة يمكن أن تصلح شهادة لترجمة أوشير Aucher [4]

وقد أعيد نشر le de opificio mundi الذى كان قام به كون Cohn (براتسلافيا سنة ١٨٨٩) ، فى الطبعة الكاملة .

وقد نشر Cumont (برلين ١٨٩١) رسالة le de œternitate mundi نشرا علميا دقيقا ، جعل شرح هذا الكتاب سهل التناول ، مع اشتماله على الترتيب الصحيح

---

١ – ويوجد الثبت الخاص بها فى : Herriot, Philon, le Juif

٢ – Chroniques   ٣ – Praechter

٤ – هذه الترجمة التى بلغت الحد الأقصى أحيانا فى الإيجاز والغموض ، فيها ملاحظات نقدية من المترجم ؛ إنه يربط بفيلون فكرة أشياع الأسقف Apollinaire (فقرة ٢١٥) ، وهذا مايضع الترجمة نحو نهاية القرن الرابع . والمترجم لم يكن على كل حال مائلا ، أو عطوفا بالنسبة لفيلون (انظر خاصة الفقرة الثانية من الجزء الذى لم تحتفظ به الترجمة الأرمينية بعد الفقرة ١٩٥ ، أوشير Aucher (ص ٣٩٦) : إنه يجد تناقضا فى تأويله للبئر أو الجب ؛ وإنه لا يعتبر فيلون مسيحيا ، ولكن يهوديا (هذا مايدل على أن أسطورة أوزيب لم تقبل من الناس عامة) حرف النص باتباعه عرف اليهود . راجع الفقرة الرابعة نهاية ، والعاشرة حيث يوجد ملاحظات أخرى .

لفصوله ، بعد أن كان معقدا مضطربا فى المخطوط الأصلى .

ونشر Conybeare (أكسفورد ١٨٩٥) كتاب Philo about Contemplative life وهذه هى الطبعة العلمية الوحيدة لهذا الكتاب .

وفى المجموعة التى نشرها Tischendorf (Philonea inedita) ، ليبزج عام ١٨٦٨ : توجد الطبعة العلمية الأولى لرسالة : le de Post. Caini

ويوجد بعد هذا ترجمة « إميل بريهييه » (باريس ١٩٠٩) لكتاب Commentaire allégorique des saintes lois

ولننظر الآن فى القطع أو الأجزاء المتفرّقة ، وهذه لها فائدتها ، سواء من حيث كشفها الغطاء عن بعض المؤلفات المفقودة (مثل الـ « Υποθετικά » كتاب الفروض) ، أم من حيث تحقيق نسبة مخطوطة أوشير Aucher . وقد استخرجت هذه القطع من آثار كتاب كنسيين مثل أوزيب Eusèbe ، وكذلك من جميع مؤلفى السلاسل les Chaînes والمختارات الشعرية ، مثل : Maximin, Procope, Théodoret, Ant. Melissa, Leontius . وقد اعتمد على هذا الأساس وأفاد منه كل من :

١ — مانجى Mangey فى آخر طبعته .

٢ — Tischendorf فى Philonea inedita ، ليبزج ١٨٦٨ [1] .

٣ — هاريس Harris فى Fragments of Philo Judœus ، كامبريدج ، سنة ١٨٨٦ ، حيث عنى عناية خاصة بالقطع الإغريقية مع ترجمة أوشير Aucher [2] كما أعاد نشر القطع التى سبق أن نشرها Tischendorf و Pitra (فى Analecta sacra)

هذا ، ولا تزال تنقصنا ترجمة فرنسية لمؤلفات فيلون . أما ترجمة Bellier وعنوانها

---

١ — راجع تصحيحات فولوردا Holwerda .
Verslag en mededeel. der Koningl. Acad. Amsterdam 1873 et 1884 ص ٦٩ وما بعدها .

٢ — لقد تحققنا فى الفقرات التى لم تحقق من des Questions أن الفقرة الثانية تطابق Qu. in gen. ٤ ، ١٧٩ ؛ ٣٨٢ ؛ والفقرة الرابعة تطابق Qu. in gen. ٤ ، ٨ ، ٢٥٢ ؛ والفقرة الأولى من العمود الثانى ص ٧٠ تطابق Qu. in gen. ٤ ، ٢١١ ، ٤١٣ .

(Oeuvres de Philon le Juif, contenant l' interprétation de plusieurs divins et sacrés mystères, Paris, 1588; 2e éd. 1612; 3e éd. 1619); l'Oraison de la vraye noblesse (trad. Daniel d'Auge, 1855); le livre de Philon de la vie contemplative (trad. Montfaucon, Paris 1709

فهى ترجمات لم تعد كافية هذه الأيام .

ومع هذا ، يجب أن نضيف إلى ذلك ترجمة رسالة le contre Flaccus ورسالة l'Ambassade à Caïus (ترجمة Delaunay, Philon d'Alexandrie باريس سنة ١٨٦٧ ؛ والطبعة الثانية سنة ١٨٧٠). كما توجد زيادة على هذا ترجمة إنجليزية من عمل Yonge (Philo J. Works, 4 vol. 1854-1855) ، وأخرى ألمانية : Chrestomathia philoniana de Dahl هامبرج سنة ١٨٨٠ فى جزءين .

الكتاب الأول

اليهودية

الفصل الأول

الشعب اليهودى

موجز : مستقبل الشعب اليهودى ، كيف وصف فى l'Exposition de la Loi ؛ فكرة ملك – مسيح ، صلتها بفكرة الملك – الحكيم عند الرواقيين ؛ فى le Moïse ، مستقبل الشريعة قام مقام مستقبل الشعب اليهودى ، فى le'Commentaire allégorique لانجد أثرا مطلقا للأفكار الخاصة بالدار الأخرى .

فيلون كان فى نفسه يهوديا حارّ الإيمان ، محافظا فى تقوى ، على كلّ الشعائر والتقاليد الدينية لشعبه ، وكان نشاطه الفلسفى ، وقفا كله تقريبا ، على شرح الشريعة الموسوية . ونحن ، ولو لم نلاحظ فى تآليفه إلا الناحية الشكلية ، نرى أنها تتخذ موضعها الحرىّ بها ، فى الأدب العظيم التفسيرى ، الذى جاء فى المدارس الربانية ، على أثر نهاية الفترة التى نشأت فيها الديانة اليهودية .

ومع هذا ، فليس الباحث فى حاجة إلى كثير من القراءة لما كتب فيلون ، ليلاحظ أن أفكاره الفلسفية والدينية ، لايربطها بالشريعة إلاربا ط غير وثيق من المجاز . ومن ثم ، كان لهذه الأفكار قيمة عالمية فى نفسها ، حتى لتجاوز الجنسية اليهودية .

ونظن أن هذا التعارض بين الشكل والحقيقة فى مؤلفات فيلون ، لم يدركه الفيلسوف فى أىّ وقت من الأوقات . إذن ، أمامنا مشكلة يجب أن تسبق كل المشاكل الأخرى ، وهى معرفة ما كان فى الواقع ونفس الأمر هذا المذهب اليهودى الفيلونى ، وكيف يمكن ، دون تناقض ظاهر ، أن ينمو فى هذا المذهب دين عالمى . حقيقة ، علينا أن نعرف ماذا كان يرى فيلون فى الشعب اليهودى ، باعتباره أمة ؟ ماذا كان رأيه فى الشريعة اليهودية ، كقانون وضعى ؟ وأخيرا ، أية رابطة كان يراها بين فلسفته وهذه الشريعة ؟ .

ونريد فى هذا الفصل ، أن نبحث مكان الفكرة القومية اليهودية بين سائر أفكاره الأخرى . وهنا يجب أن نلاحظ أن كتابات موسى تشمل ، حقا ، قبل كل شىء ، شريعة ، لافلسفة . وهذه الحالة جرّت إلى أن يكون لفيلون مجموعة من النظرات والآراء السياسية ، والعملية ، والنظرية ، التى سنأخذ فى استخلاصها مما ترك لنا من كتابات .

ونعلم أنه فى ذلك العصر ، كان هناك يهود يحلمون أو يرجون لشعبهم مستقبلا عالميا ، كله سلام وسعادة . وهذا الذى كان يحلم به أولئك اليهود نعرفه من الكتاب الثالث من القصائد السيبيلية .

وإذا نظرنا إلى الأفكار العامة التى يقوم عليها مذهب فيلون ، نجد أن الفيلسوف كان فى وضع عسر ، بسبب آرائه الخاصة بالدار الأخرى ؛ حقا إن كل الهناء أو السعادة المادية التى يضعها اليهود ، مثلهم فى هذا مثل مؤلفى la sibylle ويرونها نهاية التقدم [1] ، ليست شيئا ما ، فى رأى فيلون ، إذا قورنت بالتقوى والمعرفة الحقة لله . هذه السعادة لاتتعلق إلا بالجسم والأشياء الظاهرية أو الخارجة ، بينما خيرات النفس أو الروح هى الخيرات الحقيقية .

ولكن حينئذ ، على حسب مايرى فيلون ، يكون على التقدم الخارجى والتاريخى للشعب أن يترك مكانه للتقدم الداخلى والمعنوى أو الأدبى . وهذا النوع من التقدم لايمكن أن يتصوّر ، كتقدم لشعب بأسره ، ولكن فقط كتقدم لشخص أو أشخاص ، وبهذا لا تكون هناك أية قيمة للثواب المادى الذى وعد الله به بها شعبه المختار .

وفيلون يعود مرّتين إلى الكلام عن مستقبل الجنس اليهودى ؛ فى النص الأول من هذين النصين (آخر الفصل ١٤ من de praemiis) ، يبين أن الشعب اليهودى يجب أن ينعم بكل الخيرات الخارجية والجسدية ؛ بما أنه هو الذى يعمل بشريعة الله على أحسن مايكون العمل ، وفى تعداد هذه الخيرات ، نجد الحرب التى سيضع نهاية لها أحد ملوكهم حسب ماجاء فى بعض التنبوءات . أما النص الثانى ، وهو (الفصل ٨ ، ٩ من de exsecrat.) ، فقد خصصه لتفسير الآلام التى

---

١ – Sibylles III, 744-792 ويذهب Schürer إلى أنه سابق لعهد فيلون .

عاناها ويعانيها اليهود بأنها تحذير من الله ، هذه الآلام التى يجب أن تسبق ندمهم النهائى ثم اجتماعهم أخيرا فى أرض واحدة .

لكن أمثال هذه الآمال لاتجد لها فى نفس فيلون معنى عميقا تماما . بل إننا نعتقد أننا نخدع أنفسنا ، حين نربط هذه الأوصاف ، للخيرات التى وعد بها اليهود ، بآراء فيلون عن الدار الآخرة وما فيها من نعيم ، هذه الآراء التى أخذت قيمة جد كبيرة فى رأى المؤلف اليهودى للكتاب الثالث من القصائد السيبيلية . وإنه من اليسير ، حقا ، أن نجد فى سفر التثنية أساس أفكاره وتتمتها . والنصّ الأول شرح للخمس عشرة آية الأولى من الإصحاح الثامن والعشرين من سفر التثنية . والثانى شرح للعشر آيات الأولى ، من الإصحاح الثلاثين . وفيلون حين يصوّر هذه الآراء ، لايقوم إلا بمجرّد عمل من أعمال تفسير الشريعة ، دون أن يكون من الضرورى أن يرى فيه أى رأى شخصىّ حقّا له .

وإذا كان هناك تفاصيل أخرى ، غير التفاصيل التى نعرضها من سفر التثنية ، فانه [أى فيلون] يكون قد أخذها من مواضع أخرى مقدسة أيضا . وهكذا ، نجده بدأ الفصل الرابع عشر من de praemiis ، حيث الحديث يدور على الخير القريب من قلب الإنسان ، مأخوذا من فقرة قريبة من سفر التثنية (الإصحاح الثلاثين : ١١ ، ١٢ ، ١٣) . وسفر النبىّ يوشع أفاد منه كذلك فى الفقرات الخاصة بتأنيس الحيوانات المتوحشة ، وفى صورة أمير السلام [١] .

ولعلّ الجانب الشخصى لفيلون فى هذه الشروح ، هو أنه تجنب ما حددته النبوّات بأكثر مما يلزم الدقة . ومن أجل ما نجد فى الفقرات التى تناولها شرحها بالشرح والتفسير ، فكرة أمة مصطفاة من الله ، وتسير بهديه وقيادته لقتال اليهود (التثنية ، الإصحاح ٢٨ عدد ٤٩ ، ٥٠) والانتقام منهم انتقاما ذريعا . لكن فيلون يمرّ بهذه الفكرة ويتركها فى غموض ، بينما كانت تعتبر جزءا صحيحا من التصوّرات أو الإدراكات السيبيلية [٢] .

---

١ - De Praem. ، ف ٢٠ و Isaie ٩ ، ٦ - ٩ ؛ de Praem. ، نفسه ، Isaie ١١ ، ١ - ٥ .

٢ - Sib ج ٣ ص ٤٨٩ - ٥٧٢ ؛ يأجوج ومأجوج .

وهذه الأمة العدوّ لليهود ، ليست فى رأى فيلون إلا رمزا لكل ما نزل باليهود من اضطهادات [١] . وهكذا يتجنب ، عامدا على مايلوح ، كل تمثيل يرجع إلى الرؤى والأحلام .

وقد يمكن أن يعترض علينا بصورة أمر السلام، فى الفصل السادس عشر من De Prœmiis هذا المسيح الذى يضع حدّا للحرب ، والذى رسمت صورته بدقة وتفصيل تذكرنا بـ la Sibylle[٢] ، ولذلك نرى من الخير أن نفحص عن قرب هذه الفقرة المتعلقة به .

إن طابع هذا الفصل السادس عشر، من تلك الرسالة فى التبشير أقوى من سائر كتابات فيلون الأخرى ، وإننا نرى فيه ، أن السلام كان يجب أن يسود « فى بلد الأتقياء ؛ إما لأن الناس يخجلون من أن يكونوا أقلّ حبا للسلام من الحيوانات ؛ وإما، لأن الأعداء سيرون إلى أىّ مدى يجعل العهد مع الله العادل، الأتقياء لايغلبون بحال . ولو أن الأشقياء الأشرار، اندفعوا لقتال الأتقياء، مدفوعين بشعار غير مفهوم، فانهم يغلبون بقوة أقوى منهم ، ويفرّون فى هزيمة نكراء ، ويلاحقهم الخوف دائما . ذلك، بأنه سيجىء يوما ما ، كما تقول النبوءة [٣] ، رجل قوىّ ومحارب ذو شكيمة ، يستولى على شعوب عديدة وكبيرة ، وسيمدّه الله بالعون ، الذى يمدّ به أولياءه: جرأة الروح، وقوّة الجسم . وسيكون له النصر بلا ريب ، دون أن يريق نقطة من الدم ، بل سيحكم دون مقاومة ، فى سبيل الصالح العام للرعايا، هؤلاء الرعايا الذين سيجيئون لديه ، يقودهم الحبّ أو الخجل أو الخشية . ولا عجب ؛ فسيرته الجادة توحى بالخجل، وظاهره الشديد القاسى ، يوحى بالخوف والخشية ، وطيبته وعطفه، يوحيان بالحبّ » .

إذاً ، أكان عند فيلون فكرة مسيح [٤] محارب وملك ، كان مقدرا أن يسود

---

١ – انظر فى آخر ص ٤٣٦ الإشارة إلى مضطهدين ، هم معاصرون لفيلون بدون أدنى شك ، كانوا يلزمون اليهود بالحضور فى الأعياد الرسمية .

٢ – ك ٣ ص ٦٥٣ ، de Praem. ف ١٦ فى الآخر .

٣ – نبوءة بلعام Balaam ، Deutéron. ٢٤ ، ٧١ .

٤ – لم ينطق فيلون باسمه غير أن له جميع ملامح مسيح العرافة (Sibylle) (انظر خاصة الكتاب =

السلام العام على يديه ؟ وهذه الفكرة يربطها بنبوءة من كتب موسى . ولكن تفكيره فى هذه الناحية كان مترددا إلى درجة غريبة ؛ ذلك بأن المسيح ليس ، فى الحقيقة ، إلا وسيلة من ثلاث ، بأحدها يسود السلام العالمى ، وإذن ، لم يكن المسيح بالذات يعتبر ضروريا لتحقيق هذه الغاية . وصفات هذا المسيح هى نفس صفات « الملك المثالى » الذى وصفه فيلون أكثر من مرّة فى صورة موسى ، وفى الرأى العجيب الرواقى عن الحكيم ـ الملك ؛ أولا ، سيكون نصره مؤيدا دون أن يريق الدم ، مثله فى ذلك مثل موسى الذى « كان له الملك ، لا كما يتملك الملوك الذين يرتفعون إلى السلطان بقوّة الجيش والسلاح [١] » ، بل إنه يفرض سلطانه بخلاله الأدبية والأخلاقية وحدها : الجِد الذى يفرض الاحترام ، والرعب الذى يوحى بالرهبة ، والطيبة التى توحى بالحبّ .

وهكذا ، فى الفقرة الكبيرة الخاصة بمملكة موسى ، نرى أن موسى كان ملكا بفضل طيبته ورعايته للجميع [٢] ، وبعد هذا بقليل ، قيل إن الملك يفرض على رعاياه فضائله الشخصية ، بسبب الرهبة والاحترام . هذا الملك لا يسير فى رعيته بطريقة أخرى (وهنا يجب أن نشير إلى هذه المقارنة) غير الطريقة التى بها يسير الله بالنسبة للرجل صاحب الخلق ، أى بقواه المختلفة . إنه بطيبته يوحى الحب ، ولكنه يفرض بقدرته الرهبة والاحترام ، على هؤلاء الذين لا يستطيعون أن يدركوا طيبته [٣] .

وهذه المقارنة ، التى أشرنا إليها ، تقودنا إلى فكرة نلقاها كثيرا لدى فيلون ، تعنى الطابع الإلهى للملكية الحقة ؛ إن الحكيم فى رأيه ملك ، ولكن الناس لم يختاروه لهذا المنصب ، بل إن الله هو الذى اصطفاه [٤] ؛ وإن منصب الملك ليس إلا مكافأة

= الثالث ص ٦٥٣ مهمة المسيح إيقاف الحرب) . وفى تفسير متصل بنفس نص سفر التثنية (.de fortitut ٨ ص ٣٨٢) نجد أن الشخص الذى يقود الجيوش ليس برجل ، بل هو الله نفسه (الله الذى يقود الجيوش بدون أن يرى) وهذا دليل على أن الفكرة (عند فيلون) يعوزها الثبات .

١ – .V. M ، ١ ، ١٤٨٤ . نفس التقابل فى .Qu. in Gen ٤ ، ٧٦ ، ص ٣٠٤ ، بين الملك الحكيم والذين ينجحون بالقوة ، انظر خاصة .de Abrah ، ٢١٦ .

٢ – .V. M ، نفس المكان .

٣ – .de fuga et inv ، ٩٨ .

٤ – .de somn ، ٢ ، ٢٤٣ .

أو ثوابا من الله لموسى ،جزاء فضيلته [١] . « الحكيم ليس ملكا ، ولكنه أمير الأمراء، إنه إلهي وملك الملوك ، وإنه لم ينصب ملكا بواسطة الناس ، ولكن بواسطة الله [٢] » . ومن ثمّ ، نرى أن هذا التوسع فى فكرة المسيح يتضمن إذن فكرتين : فكرة المسيح خالصالله ، وفكرة الحكيم الملك لدى الرواقيين .

واهتمام فيلون ، فى نفس الأمر ، بمستقبل ما وعد الله اليهود من سعادة ، أكثر من اهتمامه بالشروط أو الظروف الأخلاقية لهذا المستقبل . بل إنه ليتحفظ أحيانا فيما يختصّ بالحقيقة المستقبلة لهذه السعادة ، كأنه يقول : « يجب ألا نيئس من حصول هذه السعادة [٣] » . ومهما يكن ، فانه يرفض قبول السعادة المادية إذا لم يتحقق تحسين الروح . إنه يقول ، كما لو كان يردّ على بعض الخصوم : « أليس من الغباء أن نظن أننا سننجو من الحيوانات (نعتقد أنه يريد الحيوانات التى ستفترس الأشرار) ، بينما نضرّى الحيوانات التى فينا على الشراسة والقسوة » ! .

ويجب أن نلاحظ أن هذه الأفكار الأخلاقية،التى يدخلها فيلون بوضوح بعد حين ، فى وصف أحوال الدار الأخرى المادية جدا ، يكون عنها أحيانا تناقض عجيب . من هذا ما نراه فى الفصل السابع عشر من أن التقشف ، على نحو ما نعرف عن الكلبيين ، يعتبر وسيلة لنيل أكبر أنواع الغنى من الله ! وهذا الاهتمام الأخلاقى الشديد ينزع ، حقا كما نرى ، عن النهاية شيئا فشيئا ، كل قيمة لها .

وأخيرا، يحصل أن يختفى الاهتمام بمستقبل الشعب اليهودى،أمام الاهتمام بمستقبل الشريعة نفسها . ففى آخر la Vie de Moïse ، نرى فيلون يتكلم عن نبوات كانت من موسى ساعة وفاته . ومن هذا الموضع من هذا الكتاب،يظهر أن فيلون كان يؤمن بنبوة موسوية ،لم تكن تحققت بعدُ كل نتائجها [٤] فى هذا الموضع نجد

---

١ — .V. M ، نفس المكان .

٢ — .Qu. in Gen ، ٤ ، ٤٧٦ ، ٣٨٤ ؛ انظر .de Abrah ، ٢٦١ ؛ .V. M ، ٢ ، ١٣١ « أن الشخص الذى نذر لله ، هو ملك » .

٣ — .de praem ف ٢٠ ؛ انظر .Vita Mos ٢ ، ٤٣ .

٤ — .V. M ٢، ٢٨٨ « التى بعضها حصل و البعض الآخر سوف يحصل » . انظر .de Humanit ف ٤ ، ٢ ، ٣٨٨ « يجب أن نعتقد بأن النبوات الموسوية ستتحقق » .

إشارة واضحة إلى توقع حوادث ، تنبأ بها موسى ، ولكن الكتاب كله يدلّ على أن الأمر يعود إلى الشريعة ، أكثر مما يعود إلى الشعب نفسه .

و Le Moïse عمل من أعمال الدفاع والتقريظ ، وجهه فيلون للوثنيين ؛ ليبين لهم علوّ المشرع اليهودى وتشريعه على كل المشرعين والتشريعات الأخرى ، ومن ثمّ نجده يلحّ فى هذا الكتاب على مستقبل الشريعة . والعظمة الكبرى لهذه الشريعة ، أنها ظلت ثابتة دون تبديل ، خلال ما أصاب الشعب اليهودى من صروف ، ورغم المجاعات والحروب والبغى والظلم ، كما أنه من الممكن ، أن نرجو ، أن تظلّ الشريعة هكذا ما بقى العالم [١] . وهكذا ، نرى أن حظّ الشريعة اليهودية يعتبر ، إلى حد ما ، مستقلا عن حظ الشعب اليهودى .

وهذا الأثر أو الإحساس الذى يحسه فيلون ، يجد قوّة بهذه الحجة : أن فتح العالم بالشريعة اليهودية ، حسب اللوحة التى رسمها فيلون نفسه ، لاينتظر أن يكون ، بل كان فعلا ؛ إنه لايوجد مدنية لاتعظم الآن السبت ، وصوم عيد استهلال القمر [٢] .

والأمر الأساسى فى سيادة الشريعة اليهودية هو فى رأى فيلون ، ترجمتها للإغريقية المعروفة بالترجمة السبعينية ؛ وهذا عمل لم يأخذوا فيه لحاجة اليهود أنفسهم ، بل فقط ، لرغبة اليونان فى معرفة هذه الشريعة ، التى سمعوا من عجائبها الكثير ؛ وإذًا ، نحن إزاء أقوى عمل لجعل الشريعة عالمية حقا .

ومع هذا ، فالاهتمام بنجاح الشعب نفسه يعود للظهور ، حين يعرض لنا فى النتيجة النصر النهائى للشريعة ، على أنه مرتبط بسعادة الشعب ؛ إنه يقول : « الشرائع موضوع رغبات الجميع ، الأفراد والحكام ، ولو أن الشعب منذ زمن طويل ليس سعيدا ؛ ولو أن الشعب كان يندفع نحو حالة أكثر سموًا ، أىّ نمو وانتشار كان يكون لهذه الشرائع ! على أن كل فرد من أفراد الشعب ، يتجه نحو شرف هذه الشرائع وحدها ، إذا ماترك عاداته وما كان عليه آباؤه . ومن ناحية أخرى ، فان هذه الشرائع ، بسبب نجاح

---

١ – فى نظر فيلون لا فرق بين قانون الطبيعة وقانون مدينة العالم . وعلى ذلك تكتسب الفكرة الرواقية العالمية (cosmopolitisme) قيمة عملية وسياسية .

٢ – V. M. ، ٢ ، ٢٠ – ٢٥ ؛ انظر نفس المصدر ١ ، ٢ . انتشر مجد الشرائع التى تركها فى العالم فوصلت لجميع أطرافه .

الشعب ، وبما فيها نفسها من سناء ، ستكسف الشرائع الأخرى وتخفى أنوارها ، كما يكون من الشمس الطالعة بالنسبة للنجوم » (٢ ، ٦٣ — ٦٤) .

ولنلاحظ هنا صيغة الشرط : لو كان ، وإذا ، فمستقبل الشريعة أمر افتراض ، ولا شيء غير هذا . وهذا الشرط ، الذى لايفصح عنه ، هو بلا ريب الندم الأخلاقى الذى نجده فى آخر le de exsecrationibus . وربما كان من الحرف الإلحاح على الناحية القوية المحضة من مسألة المستقبل ، فى عمل من أعمال الدعاوة .

والآن نحن نمسك بسبب من الأسباب ، التى جعلت فيلون يهجر وجهة نظر القومية الضيقة ؛ ذلك ، أنه لم يكن ممكنا بحال ، أن نجعل من الشريعة اليهودية صورة من القانون الأزلى الخالد للعالم ، هذا القانون الذى يجب أن يفرض على الناس جميعا ، وفى الوقت نفسه أن نجعل نجاحها السياسى خاصا بشعب صغير . وفضلا عن هذا ، فإن الجمهور الواسع الذى توجه إليه فيلون بكتابه « موسى » لم يكن ليقبل رأيا أحمق كهذا . إذاً ، ضرورة الدعاوة للشريعة كقانون عام ، هى التى دفعت فيلون ، إلى أن يخفف من كل ما كان يمكن أن يكون جارحا جدا ، لمن عدا اليهود .

ومع هذا ، فهناك سبب آخر لذلك أكثر عمقا ؛ فقد لاحظنا أن الفصل الوحيد الذى أفاد عنه فيلون فى كتابه « موسى » هو الفصل ٣٣ الخاص بالنعم والبركات. وقد ترك تماما جانبا الفصلين ٢٨ ، ٣٠ ، اللذين لايصفان إلا خيرات وآلاما مادية : وحينما ترك هنا المستقبل الخارجى للشعب ، نراه يفكر فقط فى كماله الأخلاقى ، الذى يأتى من بعد ، إنه يقول : « إن ماطلبه موسى ، بمناسبة هذه البركات والنعم ، كان خيرات حقة ؛ ولم يطلب أن تكون هذه الخيرات فى هذه الحياة الدنيا فقط ، ولكن خاصة بعد أن تتحرّر الروح من خيرات الجسد [1] » . وبدلا من وجهة نظر قومية ، لنجاح الشعب فى الثروة والصحة ، نجد هنا — بشكل كامل تام — وجهة نظر صوفية وفردية ، للنجاح الأدبى الأخلاقى ، الذى يجب أن يؤدى للحياة الخالدة الأبدية ؛ وهكذا نجد الخيرات الحقة ، مقابلة للخيرات الخارجية وخيرات الجسم .

وقد كان يوجد فى l'Exposition نوع غرابة ، فى التعارض بين الزهد الذى

---

١ — de Human. ، ٤ ، ٣٨٨ .

ينبغى أن يدركه الحكيم ، وبين الخيرات الواسعة المستفيضة التى يقدمها له الله ، جزاء على عمله ، وثوابا له . وهذا ماجعل فيلون ، فى عهد متأخرمن نموّ تفكيره [١] ، يقرر أن يهجر تماما المستقبل المادى لشعبه ؛ المجد والغنى ، وسائر الخيرات الدنيوية ، فى سبيل المستقبل الأدبى والأخلاقى ، ليس غير . وهذا الأثر يقوّيه تحليل بعض مواضع ، أو فقرات من كتابه le Commentaire allégorique فهذا الكتاب هو الأخير زمنا من كتابات فيلون ، وفيه نراه شديدا فى عزم ، ضد المذاهب التى تعتمد على مستقبل من الهناء والرفاهية المادية .

ومن قبلُ نرى المواضع ، التى أولها فيلون من الفصلين ٢٨ ، ٣٠ فى كتاب « موسى » سالف الذكر ، صارت تؤدى معنى أدبيا ؛ مثلا المطر الكريم النافع فى سفر التثنية إصحاح ٢٨ ، ١٢ يصير المراد به ، الخير السماوى المضاد للخيرات الأرضية [٢] ؛ والفقرات ٦٥ ، ٦٦ من هذا الإصحاح نفسه ، لايُراد بهما الآلام المادية ، ولكن عدم استقرار الشرير [٣] . وأخيرا ، نجد ماورد فى سفر التثنية ، إصحاح ٣٠ : ١١ ، من اجتماع اليهود يوما ما فى بلد واحد عند ما يثوبون ويُنيبون ، يؤوّل بأنه توافق الفضائل واتحادها ، المقابل لتشتت الرذيلة وضياعها [٤] .

وقد يكون عسيرا ، لو حاولنا أن نجد فى les Questions أو le Commentaire إشارة إلى مستقبل اليهود التاريخى . وفى مقابل هذا نجد فيلون يشتدّ فى مواضع عديدة ، ضد المذهب الذى يرى ، أن غايات الحياة تكون أيضا فى تحقيق الخيرات الخارجية ، كالغنى وأمجاد الحياة ، وفى خيرات الجسم كالصحة ، بقدر ما تكون فى خيرات النفس وحدها ، أى فى الفضيلة . هذا المذهب المشائى ، الذى يعرض تارة تحت اسم « يوسف » وتارة تحت اسم « قابيل » ، والذى وجد خصما له يهاجمه باسم المبدأ الرواقى ، الذى يقول بأن الفاضل هو وحده الرجل الطيب الخير — هذا المذهب يظهر

---

١ – كتاب Moïse متأخر عن Exposition de la Loi انظر Massebieau et Bréhier, Chronol. des oeuvres de Philon (Revue de l'Histoire des Relig. (Janvier à Juin 1906).

٢ – Quod D. immut. ، ١٥٦ .

٣ – de post. C. ، ١٩٧ ؛ انظر أيضا Q. in Gen. ٤ ، ٢١٥ وما يليها .

٤ – Confus. Ling. ، ١٩٧ ؛ وراجع أيضا Qu. In Gen. ٤ ، ٢١٥ وما بعدها

بأنه مذهب حزب يهودى، يرى ، معتمدا على وعود الله، أن غرض الحياة القومية هو التقدم العالمى ، كما هو أيضا القيام بما تفرضه الشريعة . وربما يجب أن نرى شيئا آخر ،غير رمز محض، فى صورة يوسف « السياسى » الذى يعطى لمصر الرغد المادى، بينما إخوته (الرواقيون) يحتقرون الخيرات الخارجية [١] .

وهكذا ، نرى أخيرا، أنه قد بقيت هذه الفكرة وحدها حية عند فيلون، من بين كل ما يتصل بأحوال الحياة الآخرة ، وهى مستقبل الشريعة التى ينبغى أن تكون عالمية . وكل الباقى بعد هذا، نراه يفرض عليه كإطار لاقيمة له، أو يصير رمزا للتقدم الأدبى الداخلى .

---

١ – نظرا لنجاح الدعوة اليهودية فى البلاد المختلفة ، اضطر فيلون أن يمنح للأجانب المرتدين المساواة ، فى نشرهم للتشريع ، مع اليهود الأصلاء (de Mon. ١ ، ٧ ، ٣ ، ٢١٩) ومن المشهور أنه كان يقدر تقديرعظيما المتهودين أو المهتدين ويطلب أن يحبهم اليهود كما يحبون أنفسهم .

de humanit. ، ١٢ . وهو يجعل إبراهيم مثال المهتدين (de nobilit. آخر الفصل الخامس). وبدون ان يذهب إلى المدى الذى ذهب إليه مؤلف الكتاب الرابع من Sybille الذى يثنى فى قصيدته على « القديسين » ، بدون أن يترك لليهود الأصل مهمة فى المستقبل الخاص بالمسيح ، يقبل فيلون المهتدين (فى الجماعة اليهودية) انظر فى هذا الصدد :

Bertholet, Die Stellung des Israel. u. der Jud. zu. Fremden
ص ٢٥٨ – ٣٠٣ الذى يعرض للدعاية ، و

Friedländer, Das Judentum in der vorchristl. griech. Welt,
ص ٥٦ – ٧٤ فى موقف الفرق اليهودية من المرتدين .

الفصل الثانى

الشريعة اليهودية

موجز : ١ – الشريعة اليهودية حسب فيلون ، الشريعة اليهودية باعتبارها قانونا طبيعيا . ٢ – نقد المشرعين ، فكر عامة ضد القانون المدنى مأخوذة عن المدرسة الكلبية ، الإفادة من جورجياس والقوانين لأفلاطون ، السياسة والوعظ الرواقى ؛ نقد القوانين لأفلاطون . ٣ – المشرع ؛ موسى وتوت ، موسى والملك المثالى للفيثاغوريين المحدثين، علاقة ما بين صورة موسى وصورة المسيح والإمبراطور الرومانى . ٤ – l'Exposition de la Loi كتاب « خلق العالم » يعتبر مقدمة للقوانين ، الآباء أو القوانين غير المكتوبة ، قوانين الشريعة الموسوية وتأويلها . ٥ – الحكومة السياسية ، الأفكار العامة عن الحكومات، الامبراطورية الرومانية، نظرية الامبراطورية والامبراطور ، الامبراطورية الرومانية والتسامح .

---

١ – الشريعة اليهودية حسب فيلون

فيلون يعارض شريعة موسى بالقوانين المدنية،التى أساسها استبداد المشرّع برأيه، أو ، فى أحسن الأحوال ، خيال مدينة يتصورّها ذلك المشرّع نفسه . إن موسى يرى فى شريعته صورة القانون الأزلى الأبدى،الذى به يسير العالم [1] . وكتابه « عرض الشريعة » ليس إلا مجهودا طويلا،لربط شريعة موسى الواقعية،بهذا القانون الطبيعى .

ومن الممكن ، بلا شك ، أن يكون موسى اتبع ، فى التفاصيل ، المفسرين اليهود الذين كانوا فى عصره وفى بيئته . ولكن ، مع هذا ، فان العمل الجرىء الذى أخذه على عاتقه ، نجده يرجع إلى أصل إغريقى . فالفلسفة الرواقية ، حين اعتبرت

---

١ – نفس الفكرة عند شيشرون .de Rep ٢ : ١١ الذى يجعل Scipion معارضا للمشرعين الآخرين مثلما يفعل فيلون مع موسى .

العالم كله بلدا واحدا يديره الله ، والإنسان مواطنا فى هذا العالم كله ، نشرت فكرة تشريع أسمى من تشاريع البلاد المختلفة جميعا . هذا هو القانون الأخلاقى الذى تصوّر فى نفسه على مثال قانون مدنى أبدى ، والذى نجد فى كتابات « مارك أوريل » تعبيرا عنه ، وهو فى حالة نقاء كامل خالص، من كل عنصر سياسى . لكن فكرة قانون عام عالمى وواقعى فى الوقت نفسه ، كانت غريبة عن بال الامبراطور العظيم . وهكذا نرى الفلسفة الرواقية، تسير هنا فى أعلى درجة من النموّ والانتشار الأخلاقى .

ومن ناحية أخرى ، نراه فى زمنه الإغريقى ، لم يستطع أن يبعد كثيرا فى تحقيق كل نتائجه السياسية . ذلك بأن التنافس بين المدن — الدول les Cités الإغريقية التى كانت كل منها تتمسك بشرعيتها ، كما تتمسك بشىء هو خير من خيراتها الخاصة ، لم يكن ليسمح بأن ينزل فى عالم الحقائق قانون عام يشملها جميعا . وهذا التنافس بين القوانين الإغريقية ، الذى اشتد حتى صار يطرد بعضها بعضا ، أدهش فيلون حقا ، ونال منه كثيرا [١] .

وإذن فلنذكر بجانب هذا الشعب الإغريقى ، المنقسم فى عمق تمام الانقسام ، شعبين آخرين يتعارضان معه فى هذه الناحية ، وكان لكل منهما فى العالم المتمدين [٢] مكان خاص : الشعب الرومانى ، والشعب اليهودى . وقد كان مما يجعل لهذين الشعبين مكانة ملحوظة انتشارهما العالمى [٣] ووحدة كل منهما . وبالنسبة للشعب اليهودى خاصة، نلاحظ أن عاداته وقوانينه بقيت هى هى خلال العصور، وخلال العالم كله ، وأن وحدته كانت تجد قوّة كل عام، بالوفود التى تفد سنويا من جميع البلاد ، التى بها طوائف يهودية ، إلى بيت المقدس ؛ لتحمل إلى المعبد مايقدمه

١ — « فى بلاد اليونان وبلاد البربر لا يكاد يوجد مدينة تحترم قوانين مدينة أخرى ؛ فلا يقبل الأثينيون عادات اللقدومنيين Les lacédémoniens وقوانينهم ، كما لا يقبل اللقدومنيون قوانين الأثينيين الخ » . (V. M. ٢ ، ١٩) .

٢ — لايتجاوز العالم المتحضر فى نظر فيلون حدود الامبراطورية الرومانية .

٣ — انظر سعة انتشار الجاليات اليهودية كما تدل عليه إلى حد كذف ، نصوص فيلون فى كتاب in Flaccum ، ٧ ، ٢ ، ٥٢٤ .

المؤمنون من مساعدات ومعونات . وفضلا عن هذا أو ذاك ، فإن فتح الدين اليهودى للعالم كان يعطى اليهود أعظم الآمال ، إذ كان المهتدون بهذا الدين عديدين كانوا ويزيدون دائما .

فى هذا الانتشار لهاتين الأمتين كان يجب أن يوجد ، منذ ذلك التاريخ ، رجال تأصلت فيهم أفكار رواقية وآراء ، ضد القوانين المدنية ، ولكنهم مع هذا متعلقون بقوة بقوانينهم القومية ؛ وكانوا ، من أجل هذا ، يرون واجبا عليهم أن يبينوا أن هذه القوانين ، ليست إلا صورة كاملة للقانون الطبيعى للعالم أو فيضانه ، وذلك ليظلوا محتفظين باتجاه نحو تلك القوانين ، أو ليعطوها أساسا معقولا قويا . ونريد أن نقدم ، مثلا لهؤلاء الرجال ، شيشرون من ناحية ، وفيلون من ناحية أخرى .

مع هذا ، قلما لاحظ الباحثون التشابه العجيب ، فى الخطة وفى الموضوع ، الذى يوجد بين كتابى شيشرون : « الجمهورية » ، « القوانين » ، وبين كتاب l'Exposition de la Loi لفيلون . فى هذه المؤلفات ، نجد نفس الاهتمام بالدفاع عن القوانين التى تكتب كل ناحية من هاتين الناحيتين عنها ، وذلك بوضعها تحت رعاية القانون الطبيعى . وعمل شيشرون ، ليس إلا بداية الإعداد الواسع الذى كان مقدرا له أن ينتهى بتقنين القانون الرومانى ، تحت إلهام الفقهاء الذين كانوا منبعثين دائما بالروح أو العقلية الرواقية .

وهنا نلاحظ أن شيشيرون ، فى الكتاب الثانى من كتابه : « القوانين » ، أراد أن يجعل من العادات والأعراف الرومانية قوانين عالمية وطبيعية . . وأنه يرد على صديقه Atticus * الذى لاحظ ، بعد أن عدد له شيشيرون نفسه ، القواعد الطبيعية للعبادة الإلهية ، « أن هذا الدستور لايختلف كثيرا عن قوانين Numa . وعاداتنا الخاصة » ؛ بأنه « بما أن جمهوريتنا أفضل الجمهوريات ، ألا يكون ضروريا أن تتفق قوانين الجمهورية الأفضل وعاداتنا وتقاليدنا ؟ . كما يذكر بعد هذا : « أن هذه القوانين ليست للشعب الرومانى وحده ، ولكننا نضع هذه القوانين لكل

---

* فارس رومانى صديق لشيشيرون ، وقد وجه إليه هذا رسائل عديدة (١٠٩ — ٣٢ ق م) .

الشعوب الطيبة القوية الحازمة [١] . ومن الحق أن نذكر أن شيشيرون عارض قانون الطبيعة الذى عرفناه بتفكيرنا الخاص ، والقانون الرومانى الذى عرفناه بما وصل إلينا من التقوّل والروايات (نهاية de legg. III, 20) ، ولكن هذه المقابلة الضرورية أيضا عند فيلون ، لاتمنع ما بينهما من اتفاق . ذلك، بأنه قد تتفق أحيانا وجهة النظر التى تقوم على التقاليد ، ووجهة النظر التى تقوم على العقل والتفكير .

لكن حظ قوانين فيلون كان أقل ازدهارا من حظ قوانين شيشيرون . حقا ، حسب فيلون ، كان كل يهودى يصير مواطنا فى البلد التى استعمرها أسلافه ، ويرتبط بها باعتبارها وطنه [٢] ؛ وعلى الضد ، كانت بلاد الرومان تستوعب كل الشعوب التى فتحوها وتتمثلها . كما أن تطبيق القوانين المكتوبة يفترض حتما القوّة السياسية للبلد صاحبة تلك القوانين ، وليس فقط الانتشار الدينى للشعب ؛ وإلا صارت الأوامر السياسية حروفا ميتة ، ولن يبقى منها إلا النفثة الأدبية التى كانت تحييها : الصيغة المكتوبة لن يكون لها بعد إلا قيمة رمزية . وهذا ماحصل عند فيلون نفسه ؛ إن المرء لايدرى ، حينما لاتكون القوانين أوامر ونواه دينية ، أهو تجاه قانون عملى (أى يعمل به) حقا ، أو تجاه مجرّد رغبة أخلاقية أدبية . والحالة الثانية هى بلا شك الحالة الغالبة .

وكان من الواجب على فيلون جعل علو الشريعة الموسوية مقبولا ، فى البيئة التى كان يعش فيها ؛ وكان عليه ليجعل منه كذلك قانونا عاما ، أن يغير سماته وخصائصه القومية إلى حدّ كبير . وسنبين عما قريب أن فيلون ، حقا ، حلل شريعة موسى ودافع عنها ، متخذا لنفسه دائما وجهة نظر الأفكار السائدة فى مدارس رجال البلاغة والفلاسفة . إنه أخذ عن هذه المدارس نقد المدن — الدول les Cités والمشرعين ، وأمام هذا النقد يجب أن تسقط كل القوانين ماعدا شريعة موسى ، وعن هذه المدارس أخذ نموذج المشرّع المثالى ، الذى لايحققه إلا موسى وحده ؛ وعن هذه المدارس ، أخيرا جاءته الفكرة الأساسية ، نفس فكرة القانون الطبيعى .

---

١ — Leg. ٢ ء ١ ، ١٤ ؛ أنظر ٣ ، ٥ .

٢ — in Flacc. ٧ ، ٥٢٤ ؛ انظر الفرق بين المدينة الرئيسية المشتركة ، وهى القدس ، ووطنهم الذى هو البلد الذى يعيشون فيه .

٢ — نقد التشريعات

لقد وجد فيلون فى الفلسفة الإغريقية ، وبصفة خاصة فى المدرسة الكلبية ، جدلا شديدا عنيفا ضد السياسة ، والمدن — الدول ، والتشريعات الوضعية . وقد استولى على هذه الآراء ليعارض الشريعة اليهودية بالقوانين العادية . ولكن بالنسبة إلى فيلون ، كانت هذه القوانين أفكارا عامة ، أكثر منها مذهبا متبعا (لن يسلم مع هذا من المعارضة بنصوص أو فقرات فيها مدح وثناء على السياسة) . وهنا سنحاول فقط إذن ترتيب هـذه الأفكار المشتركة وتصنيفها ، ثم بحث أصولها التى ترجع إليها .

أول فكرة من هذه الأفكار العامة ، هى مايتعلق بأصل القوانين المدنية ، إنه حسب المذهب الكلبي ، الذى عرفناه عن Dion Chrysostome ، لنا أن نفكر أن الناس ، لما هم عليه من رذائل ، وبخاصة لشراهتهم وتكالبهم على الحياة ، اضطروا لإضافة القوانين المدنية إلى قوانين الطبيعة [١] . وحين يأخذ فيلون فى وصف بدء التاريخ اليهودى ، كما فى غير ذلك من المواضع الأخرى ، نجده يرجع اجتماع الناس فى مدن مختلفة إلى ماعندهم من الحاسة الاجتماعية [٢] . كما نجده ، حسب وجهات النظر المختلفة ، قد أخذ بالأفكار الأكثر تعارضا والأكثر اختلافا فيما بينها . ويرجع إلى أصل كلبي كذلك اللوم الموجه ضد الدول « les cités » المختلفة المعروفة حين ذاك ، هذا اللوم الذى يشغل بدء رسالة le Décalogue (٤ — ١٣) ؛ فان تعبير : دخان العجب الذى يلد المجانة أو الوقاحة والاحتقار والإلحاد ، هو من التعابير المفضلة لدى المدرسة الكلبية .

ونجد كل الجزء المجازى من رسالة « يوسف » خاصا بتوسعة الفكرة العامة الثانية ضد السياسى . والسياسى الذى نعنيه هنا ليس المشرّع ، ولا الملك ، بما أنه لايأمر

---

١ — انظر de Josepho ، ٢٨ وما يليه (de Decalo. ، ١٥ حيث القوانين هى « الكشوف الطيبة » للإنسان ؛ و Qu. in Gen يقابل الحق الطبيعى بالقانون الوضعى) ، Orat. Dion Chrysostome (٣ ، ٢٤٤ ؛ ٢ ، ١٧٧ ، Arnim) . ويشبه نص كتاب de Josepho نص Gorgias ، ٤٨٣ ب حيث مبدأ القوانين الخوف من طمع القادرين .

٢ — . de septen ١٤ ، ٢ ، ٢٩١ .

ولا يحكم إلا الشعب ، (فقرة ١٤٨) ، ولكنه الذى يتداخل بأىّ وصف واسم كان فى حياة المدينة ، ليشير على الشعب ، ويقنعه بما يجب أن يكون . مثل هذا الطراز من الساسة نجده عند فيلون ، ولكنه مستعار تماما ؛ حقا ، لم يكن يمكن أن يتحقق هذا الطراز إلا فى بلد ديموقراطى ، وبخاصة فى الديموقراطية الأثينية . وبالفعل فإن فى ثلاث الصور التى رسمها فيلون للسياسى [1] ، نجد الفِكَر والتعابير مأخوذة عن « السياسى » و « غورغياس » لافلاطون .

الصورة الأولى تلحّ ، حسب محاورة افلاطون(a - b ٢٩٤) على فقد القواعد الثابتة فى السياسة ، ونتيجة لهذا ، على فقد التنوّع فى الموضوعات . والثانية ، التى تصف لنا السياسى كأنه سوفسطائى همه تملق الجمهور ، تذكّر فى نواح مختلفة بغورغياس [2] . والثالثة ، حيث مثل لنا السياسى خاصة رجلا بليغا ، يتطلب ماهو أدنى للحقّ فى موضوعات خاصة ، تذكرنا بغورغياس وبتعريف أرسطو للبلاغة معا [3] .

ولكن معين فيلون الأقرب إليه ، هو نقد الوعظ الذى انحطت إليه السياسة [4] ، والذى نجده فى المدرسة الرواقية التى كان يتزعمها Ariston ، والذى وصل إليها عن « سنيكا » الرومانى المعروف .

حقا ، إن المبادئ التى يعطيها كتاب السياسة لفيلون ، لها نفس الطابع الذى تعطيه مبادئ مثل سنيكا كمُثُل . هذه تنصبّ على حالة خاصة ، لا على كل حالة ؛ وتلك على كل واحد . « وسنيكا نفسه فى الفقرة ٣٧ يقرّب لنا مبادئ القوانين ، بما أنها تعلم وتثقف ، لا تحكم وتأمر فحسب » . إنه فى هـذه الناحية ينقد رأى Posidonius * الذى كان يريد أن تكون القوانين موجزة ، دون إيضاح أو مقدمة ،

---

١ de Jos. ٢٨ — ٣٢ ، ٥٤ — ٨٠ ، ١٢٥ — ١٥١

٢ — de Jos. ٦٢ و Gorg. ٤٦٥ a ؛ المقابلة بين الربطوريقا وفن الطهى .

٣ — فقرة ١٤٣ و Gorg. ٤٥٩ ؛ انظر أرسطو (ريطوريقا ٢ الفصل الأول ؛ الريطوريقا « قوة بها نستنبط بطريقة نظرية ما يؤدى فى كل حالة إلى الإقناع » .
(هذا خطأ ، والصواب Rheto. Lib I ch. 2 1355 b 25)

٤ — قارن de Jos. ٣٢ ، بـ سينكا Ep. ٩٤ ، ٣٥ ؛ و de Jos. ١٤٤ بـ Ep. ٩٥ — ٣٧

* مؤرخ وفيلسوف رواقى ، ولد فى سوريا ، وعاش نحو ١٣٥ — ٥٠ ق م .

مع أن هذه المقدمات تعلمنا الكثير . وإذن فنحن نجد فى le Moïse هذا النقد نفسه، وهذا التقريب للوعظ من السياسة [١] .

هذا ، وفيلون ، كى يبين تنوّع قواعد السياسة ، نراه يفيد من نفس المقارنة (٩٥ ، ٧) التى أشار إليها سنيكا باعتبارها مقارنة الرواقيين ، والتى كانت ترى النزول بالإخلاق إلى الوعظ . وليس من السهل أن تفهم كلمة وجهها سنيكا إلى الرواقيين ، دون أن نلقى البال إلى توسع فيلون فيها ، وذلك إذ يقول : « إنك تخدع نفسك حين تعتقد أن الفلسفة تعدك فقط بأشياء أرضية ، إنها تتطلع إلى مافوق ، إلى ماهو أسمى . إنها تقول : إنى أبحث فى العالم كله ، وإنى لاأتعلق بمعاملة غير الخالدين، بأن أقنع بتقديم النصيحة لكم وإقناعكم » . هذه اللفتة تجعلنا نلمس تماما السياسة لدى فيلون، هذه السياسة التى ،ليست فقط ،لاتريد شيئا آخر أكثر من الحياة الإنسانية والأرضية ، بل تعارض هذه الحياة ، المليئة بالاضطرابات والأكدار ، بالحياة السماوية الخالدة التى كلها انسجام (١٤٥ — ١٤٨) .

وهكذا ، يكون السياسى ، على هذا الوضع ، حريا بالاحتقار الشديد . على أن المشرّعين ، باستثناء موسى ، نراهم هم أيضا موضوع نقد شديد . وهذه النقود اجتمعت فى موضعين متحدين تقريبا من ناحية الواقع ونفس الأمر ؛ فأولا فى مفتتح عرض الشريعة الموسوية .وثانيا فى مفتتح الجزء الخاصّ بهذا الموضوع ذاته من le Moïse . إن مؤلف هذين الكتابين يقول فى أول جملة من le de Opificio : « إن بعض هؤلاء المشرّعين نظموا كل مابدا لهم عادلا دون أن يزينوا ذلك بأسلوب جميل ؛ والآخرون، وقد احتفلوا بأفكارهم، وأحاطوها بأبهة من الأسلوب وزخرف القول، سحروا أعين الجمهور ،وأخفوا الحقيقة بقناع من الأساطير . فالطريقة الأولى لابد أن نعتبرها ضعيفة ، كما أن الثانية خطة كاذبة وخادعة . وفى الفقرة الثانية [٢] نراه يعيد ، فى تفصيل أكثر ، نفس قسمة المشرّعين ، ونفس النقود التى سبق توجيهها إلى كل من الضربين .

---

١ — V. M. ، ٢ ، ٥٠ « إنه من الظلم الفادح أن يأمر الشخص دون أن ينصح » .

٢ — V. M. ١ ، ٤٩ — ٥٢ .

إنه يأخذ على النوع الأول من التشريعات ، المجموعة أو المؤلفة لاغير من الأوامر المشروعة والعقوبات ضد الذين يخالفونها ، ما فيها من استبداد وطغيان ؛ إنها فى رأيه أوامر لاتعتمد على النصح والمشورة ، « بل كأنها موجهة إلى أرقاء » . إن التشريع الطيب الصحيح يجب ، فى رأيه ، أن يعرض المبادئ التى يعتمد عليها ، وأسباب القوانين التى يشرعها ؛ إن هذا التشريع الطيب يتطلب بلا ريب فلسفة تامة للطبيعة . وواضح أن فيلون حين يتكلم هكذا عن التشريعات ، لايفكر فى مجموعات القوانين العملية التى تطبق فورا ، بل إنه يفكر بالأولى فى التشريعات الفلسفية كتشريعات أفلاطون فى كتابه « القوانين » ، أو كتشريعات الفيثاغوريين المحدثين .

وأما النوع الثانى من الشرائع فهى أفضل ؛ إنها تبدأ « بتأسيس مدينة بالفكر والخيال » ، ثم بتخيل الدستور الذى يوافق على أفضل وجه للمدينة المثالية ؛ وهى تنصح أكثر مما تأمر ، ولهذه الغاية تستخدم « مقدمات وخواتيم » . ولكن موسى ينتقد هذه التشاريع بأنها طيبة لأجل مدينة مصنوعة أو صناعية متخيلة ، وبأنها ليست على ما ينبغى أن يكون عليه التشريع الصحيح ، أى صورة لحكومة للعالم كله : للمدينة الكبرى.

هذه السمة الأخيرة ، ترينا ، أن الذين هم موضع النقد هنا ليسوا الرواقيين ؛ على أننا نعرف ، بما نقل لنا من شهادة شيشيرون ، أن الرواقيين كانوا لايعنون بالتشريع ، إلا قليلا جدا ، وأنهم فى السياسة كانوا لايدخلون من التشريع إلا مبادئ جدّ عامة .

وبالنسبة للضرب الأول من المشرّعين ، نجد نظرياتهم تتفق تماما والرغبة التى سبق أن بيناها للمؤرّخ والفيلسوف الرواقى «Posidonius» . أما التشاريع الأخرى التى تسبقها مقدمات وتنتهى بخواتيم ، فقد كانت معروفة فى عصر فيلون ، لدى الفيثاغوريين المحدثين الذين كانوا يصوغون قوانين ينسبونها لفلاسفة آخرين [١] . لكن المثال الأوّل الأصيل لهؤلاء المزيفين نجده فى كتاب « القوانين » لافلاطون ، وهذه القوانين هى موضع النقد من فيلون فى الجزء الثانى من كتابيه موضوعى الحديث . فكل الذى قاله يحمل بكل دقة على الكتاب الرابع من القوانين لافلاطون ،

---

١ — قوانين Zaleucus و Charondas الذى احتفظ لنا ببعضها Stobée .

الذى يسبق مباشرة تفصيل القوانين . والآن نضع هنا النصوص المشار إليها [١] .

هذا ، وقد يتوجه النقد بالاختراع فى le Moise إلى افلاطون ، واستخدام افلاطون غالبا الأساطير [٢] يمكن أنه يفسر بخلْق أسطورى فى الفقرة أو الموضع الأول ، ولكن مما لاشكّ فيه أن يصف طريقة افلاطون ، موافقا عليها ، حين يتكلم عن المقدمات التى ينبغى أن تنزع عن القوانين سمة الاستبداد وطابع الطغيان ، وتحلّ بدل ذلك نصائح يتقدّم بها المشرّع بين يدى تشريعه [٣] .

ولم يمنع النقد الذى توجه له فيلون وتأثر فيه بالرواقيين ، من أن ينسب إلى موسى المميزات أو السمات الأساسية للمنهاج . ولم تكن هذه الصلات بين فيلون ومؤلف « القوانين » ، هى الصلات الوحيدة التى تربط مابينهما . ولأجل أن نقتصر على النقد ، نذكر أن المقارنة ، التى ذكرها فيلون فى فخر وإعجاب ، بين قوانين الشعوب الأخرى التى « اهتزّت كثيرا لعوامل مختلفة وحروب وطغيان ومصائب أخرى ترجع لمحض القدر والمصادفات » ، وبين الشريعة الموسوية الثابتة وسط كل

---

١ – القوانين لافلاطون ٧١٢ b : يقول الشاب اليونانى : « فلندع الله لنجاح شريعتنا » ثم يضرع إلى الله ليعينه على ما يريد من تنظيم المدينة والقانون . وفيما يخص عمل الشارع 719 C ، يقول : « ألا يضع لنا مشرعنا بعض المقدمات مثل هذه لكل قانون ؟ أو سيكتفى بالإشارة إلى ما يجب فعله وما يجب تركه ؟ وبعد أن توعد بعقاب المخالفين ، نراه ينتقل مباشرة إلى قانون آخر دون أن يقدم بين يدى ذلك من الأسباب مايقنع به مواطنيه : وبذلك كان يخفف عنهم ثقل الإذعان » (وبنفس هذه الطريقة ، سيبين طبيب الأحرار لهم أسباب مايصطنعه من دواء ، ولا يفعل مثل ذلك طبيب العبيد) .

e ٧٢٢ وما بعدها ، يشير إلى ضرورة المقدمات ، لأن القوانين بدونها تكون حكما ظالما .

V. M. ، ٤٩ (فى القسم الثانى من المشرعين) « يتمثلون أولا بالفكر مدينة مبنية على مايشاءون ، ثم يعطونها البنية التى يرون أنها أكثر موافقة للشكل الذى تصوروه أولا » .

٤٩ (وصف القسم الأول من المشرعين) « والبعض منهم أمروا فورا بما يجب أن يفعل ، وما يجب أن يترك ، فوضعوا عقوبات لمن خالف القانون » .

٥٠ : « وقد فكر موسى بحق بأنه من التعسف والظلم أن يأمر الإنسان بدون تشجيع ، كأنه يعامل عبيدا لا أحرارا ؛ ولذلك نراه موحيا ناصحا أكثر منه آمرا ؛ كما نراه يعنى بأن يصحب أكبر جانب من القوانين وأشدها ضرورة بمقدمات وذيول لكى يكون حاثا أكثر منه مجبرا » .

٢ – فيما يخص ابتداء تاريخ المدن الأسطورية أو المشرعين الأسطوريين : انظر القوانين ٣ ، ٦٧٧ a ٦٨ ب ، ٦٨١ e ، ٦٨٣ d ؛ ٤ ، ٧١٣ d . يقدم افلاطون تشريعه فى صورة أسطورية .

٣ – القوانين ٤ ، ٧٠٩ a .

ما منى به الشعب من محن وابتلاء ، تعتبر رداً على فقرة بين فيها افلاطون أن القوانين تولد وتموت بعوامل تعرض لها [١] .

وأخيرا ، كل هذه الأفكار العامة المشتركة يجب أن تبين لنا علوّ شريعة موسى ، ولكن أية فكرة كوّنها فيلون لنفسه عن موسى باعتباره مشرّعا ؟ .

٣ - المشرع

كان من تقاليد كل مدينة « cité » إغريقية أن تجعل على رأسها مشرّعا أسطوريا . وموسى هو الأعلى على كل من هؤلاء المشرّعين ؛ لأنه أولا وحيد دهره ، ولأنه أعطى للشعب اليهودى شريعة عامة عالمية وثابتة لاتنال منها الأيام . ولكن، فى الحق ، كلّ ما يصفه به فيلون فى الجزء الثانى من sa Vie ، ليس إلا مأخوذا عن المأثورات الشعبية الإغريقية كما ثبتت عند افلاطون ، وعند المؤرّخين وبخاصة عند الفيثاغوريين المحدثين . وقد رأينا أن فيلون يعرف كتاب « القوانين » لافلاطون . هاهو ذا نصّ فى الكتاب الثالث من كتابه : Questions sur la Genèse [٢] ، يرينا فى تأكيد أنه كان يعرف المشرّعين الفيثاغوريين الزائفين ، فحينما كان يتكلم عن مذهب القسمة الثلاثية للخيرات ، وبعد أن قال بأن أرسطو كان يسند هذا المذهب ؛ أضاف : « ويقال مع هذا إنه كان هكذا أيضا التشريع الفيثاغورى » . وحقا ، فإن المقدمات التى وصلتنا بواسطة Stobée تحتوى بدقة ، فى مبادئها ، على مذهب أرسطو هذا [٣] .

المشرّع هو مشرّع ، ملك ، رجل دين كبير ، ونبىّ معا ؛ إنه ملك لأنه يليق بالملك أولا أن يكون إليه التشريع ؛ ثم لأنه لايمكن أن ينجح فيما يريد إلا بمعونة الله ،

---

١ – انظر شيشرون .de legg ٢ ، ٧ وهو يقلد افلاطون ، و Zaleucus عند Stobée. Flor. ٤٤ ، ٢٠ – ٢١ ، ويعلل ذلك بأن القانون موجه للأحرار لا للعبيد .

٢ – ١٦ ، ١٨٨ .

٣ – نبذ Archetas طبعة Mullach ، ص ٥٥٣ .

يجب أن يكون لديه علم العبادة والكهنوت ؛ وأخيرا ، لأن الإنسان لايمكنه أن يعرف المستقبل ، يكون فى حاجة للإلهام الإلهى ، أى فى حاجة لأن يكون نبيا . وكل هذه الصفات اجتمعت فى موسى ، وكان يفيد من كل منها ، « كالنعم الإلهية التي لاتنفصل إحداها عن الأخرى [١] . »

على أن نصا سابقا (فى آخر الكتاب الأول) لايذكر من هذه الهبات les dons الإلهية إلا ثلاثا : المُلك ، الكهنوتية ، التشريع . وقد أشار Reitzenstein إلى نص آخر فى[٢] Josèphe ينسب إلى « هيركان — Hyrcan » ملك اليهود « الملك والكهنوتية والنبوّة » . ويبحث عن الطراز الأوّل لهذا التصوّر المشترك فى الأسطورة المصرية الإغريقية عن هرمس الملك . وأثر هذا التصوّر يرى فى عبادة الصابئين الذين يعبدون هرمس الثلاثى العظمة ، أو الإله المصرى توت ، ويرون فيه ملكا ونبيا وفيلسوفا . ولكن يجب أن نلاحظ أن هذه العبادة متأخرة فى الزمن جدا ، وأنه ليس فى هرمس الملك الذى نجده فى مصر الفرعونية ، أو نجده متمثلا فى النصر الامبراطورى فى شكل Auguste ، كل سمات موسى . ومهما يكن فإن تأثيرا من هذا النوع ليس عديم الاحتمال ، إذ أننا سنرى أن أسطورة هرمس كان لها أثرها فى بعض جوانب قصة موسى . والمشابهات فى التفاصيل التى نراها بين هذه الصورة وصورة المشرّع لدى الفيثاغوريين المحدثين ، تجعلنا نفترض أنه إذا كان هناك تأثير مصرى ، فإنه كان على هؤلاء وعلى فيلون معا .

إن فيلون يرى أن موسى لم يكن مشرّعا إلا لأنه كان أولا ملكا ؛ فباعتباره ملكا يأخذ على عاتقه كل المهامّ والوظائف الإنسانية والإلهية ؛ وبما أنه ملك ، يكون مشرّعا ورجل الدين الأكبر . وبعد هذا نجد وصفا لحكومة أبوية غير مسئولة

---

١ — V. M. ، ٢ ، ١ — ٨ ، وهى تقابل de praem. ٩ ، ٢ ، ٤١٦ .
وفى هذا النص الأخير هبة النبوة تسبق هبة الكهانة .

٢ — Poimandres ص ١٧٥ : Jos., Bell. Jud. ١ ، ٦٨ .

نستطيع أن نجد شبيها لها فى الرسائل المنسوبة بغير حق إلى Diotogène و Sténidès de Locre و Ecphante عن الملكية [١] .

ففى رأى Diotogène ، الملك هو « القانون الحىّ أو الحاكم الشرعى » . ووظائفه الأساسية ، التى هى جميعا نتيجة خاصته الملكية ، هى وظائف قائد الجيش والقاضى ورجل الدين . وكما أن قائد السفينة ينجى الركاب حالة الخطر ، والطبيب يشفى المرض ، فالملك القائد ينجى رعاياه . ولهذا له على رعيته سلطان لامعقب عليه ولا مسئولية عنه ؛ ومن ثم نرى أن Diotogène ، حين جعل هذا الملك القائد « سلطانا شرعيا » ، لم يرد أن يقول بأن القانون يعتبر حدًّا لسلطانه ، بل عنى أن يقول بأن سلطانه شرعى من جهة طبيعته وماهيته . إنه بهذا جعل لنفسه عن الملك أكبر فكرة وأسماها ، وجعل منه ذاته شيئا أكثر فوق الإنسان ، إن لم نقل إلها . إن الملك فى رأيه له فى المدينة مقام الله فى العالم ؛ إنه لايمكن أن يكون شبيها بالآخرين وفى منزلتهم ، بل أسمى منهم ؛ ومن هذا يكون من الواجب ، وهو يأمر الآخرين ، أن يستطيع حكم شهواته . إنه ليس ما يميزه عن الآخرين هو الغنى والمقدرة وقوّة الجيوش ، ولكن الفضيلة .

يجىء بعد هذا ، الكلام عن صورة هذا الملك المثالى ، هذه الصورة التى تتركز فى أن وضعه ليس قاسيا ولا محتقرا للغير . إنه يحاكى فضائل زوس ؛ فهو محترم موقر ، لفضيلته الكاملة ، طيب لخيرته وكرمه ومروءته ، جبار ليعاقب الظالمين ويحكم الجميع . وهو فاعل للخير فى مسرّاته ، وينيل الغير من ماله ، ومع هذا كله ، متبصر حكيم فطين .

هذا ، ونرى Sténidès يوسع بصفة خاصة ، فكرة أن على الملك أن يقلد الله ، وأن يكون له — مثله — الروح الكبيرة واللطف ، وأن ينزل بحاجاته إلى أقل الدرجات ؛ ذلك بأن الله الذى يشبهه الملك ليس فقط خالقا ، ولكن سيدا ومشرّعا . ثم نجد ، أخيرا ، Ecphante يسند نظرية أو رأيا شبيها لما رأينا .

---

١ — من المستحيل تأريخ هذه المؤلفات بدقة ، غير أنها تقع فى القرن الأول قبل الميلاد (Zeller, Philos. der Gr. جـ ٥ ص ١٠٠)

لكن هذه النظرية ليست إلا أمنية أو طوبى Utopie سياسى يتجاهل كثيرا كل الظروف العملية . على أنه ، فى رأى الفيثاغوريين المحدثين كما فى رأى فيلون ، يعتبر الفائدة الأخلاقية والدينية هى الأساسية ، بينما السياسة العملية ليس لها إلا المرتبة الثانوية . وأيضا . فإنه دون أن تنكر ما لمؤلف « القوانين » من تأثير على هذه التصوّرات ، نستطيع أن نقول بأن افلاطون لم يهمل أبدا الواقع إلى هذه الدرجة التى كانت منه فى هذه الناحية . والصورة التى رسمها افلاطون للمستبدّ العادل هى بلا شك نموذج من هذه النماذج [١] . هذا المستبدّ ليس مشرّعا ، ولكنه أداة لهذا المشرّع لفرض القوانين على الناس ؛ وهو « فتى » معتدل يتعلم ويمسك مايتعلم بسهولة ويُسرٍ؛ شجاع وشهم عالى الهمة » . ويجب أن يضاف إلى هذه الصورة المثالية ، والقابلة للتحقق ، فقرة أخرى فيها أن Cronos ، أو إله الزمن ، « لما يعلمه من أن أىّ طبيعة إنسانية ، إذا استعملت قوّتها كاملة ، لن تكون بمنجاة من الشدة والظلم ، أقام فى مدائنه فى العصر الذهبى ملوكا ليسوا من البشر ، ولكن من نوع أفضل وأكثر إلاهية ، أى « ديمون — démons » [٢] . وهذا الذى اعتبره افلاطون أسطورة ، أخذه الفيثاغوريون مأخذ الجد حين استنتجوا منه الطبيعة الإلهية للملك .

ولكن البيئة التى كانوا يكتبون فيها هذا الذى نقرّر ، نعنى مصر ، كان من الحتم أن يكون لها أثر فى تقوية هذه الفكرة التى ألقاها افلاطون وهو يسير . إنه من الحقّ أن الملكية الفرعونية ، التى جاءت خلفا لها ، ملكية البطالمة ، دون تغيير فى مبادئها السياسية ، ثم السلطة الرومانية — تقول : هذه الملكية ، كانت مطلقة وإلهية . وإذن ، فهاتان هما الخاصتان الأكثر جدة والأكثر تأثيرا ، للقطع التى وصلت إلينا من كتابات الفيثاغوريين المحدثين .

وسنبين الآن ، من le Moïse لفيلون ، ومن الصور التى نراها هنا وهناك فى الملك الثانى ، إلهاما مماثلا تمام المماثلة .

---

١ — القوانين ، ٤ ، ٧٠٩ — ٧١١ .

٢ — القوانين ٧١٣ e .

إن الملك ، فى رأى فيلون أيضا ، قانون حىّ وسلطان شرعى [١] . ومن أجل هذه المهام أو الأعمال ، إذا صرفنا النظر عن النبوّة التى تنسب دائما إلى موسى ، وليست كذلك دائما تنسب إلى الملك المثالى ، لابد أن يكون الملك كاهنا ومشرّعا [٢] . إنه ليس قائد الجيش ، كما هو الأمر عند Diotogène ؛ و لكن فيلون يعتقد نفسه مضطرا لبيان لماذا وكيف أن موسى لم يكن قائد الجيش ، كما لو كان يجادل نظرية اعتاد الناس قبولها [٣] .

كل هذه الصفات تتبع دائما صفة الملكية ، واتحادها معا هو فى رأى فيلون تقليد تاريخى قديم . إنه يقول : « فى رأيى أن الملوك الأوّلين كانوا كهنة وملوكا معا » . ومقارنة الملك بالطبيب أو الربان ، مقارنة عادية شائعة منذ افلاطون ، حتى لنقابلها غالبا عند فيلون ؛ ولكن ، فى فقرة مما كتب ، نرى هذه المقارنة تأخذ تعبيرا شبيها جدا بتعبير Diotogéne [٤] .

وهذا السلطان المطلق الذى يجب أن يكون للملك ليس طغيانا ، وذلك بفضل كماله الخلقى ؛ إنه فى الواقع وحقيقة الأمر ، نفس السلطان الموافق للعقل ، « الذى به يشرف القانون والعدالة » [٥] . ومثل هذا السلطان كان يتمتع به الامبراطور الرومانى (leg. ad Caïum ٥، ٢، ٥٥٠)

وليست هذه الميزة الوحيدة التى ترينا أن فيلون ، تحت تأثير آراء أو أفكار أخرى معاصرة على ما يحتمل ، كان يميل إلى تحقيق فكرة الملك المثال فى الامبراطور ،

---

١ – V. M. ٢ ، ٤ de just. ٤ ، ٢ ، ٣٥٤ . ويوجد وصف صورة موسى كملك فى V. M. ١ ، ١٤٨ – ١٦٣ . وقد يبرز هذا الوصف أولا ، الطبيعة المسالمة للملكة ؛ وثانيا أن موسى نزيه لا ينشد الغنى ولا منافع أسرته ؛ وثالثا هو مثل صالح لمرءوسيه . ويوجد ، بلا شك ، فى هذه الصورة بواعث انتقادية .

٢ – انظر أيضا موسى كحاكم V. M. ١ ، ٤٧ .

٣ – حبا V. M. ١ ، ١٤٨ .

٤ – de justit. ٢ ، ٣٦٦ . يشبه الملك برب الدار وبالملاح وبقائد الجيش ، قائلا بأنهم يستطيعون أن يفعلوا الخير والشر ، غير أنه يجب عليهم أن يختاروا الخير . انظر Diotogène ، إذ يقول : لمجموع الأشخاص الذين كل واحد منهم رئيس (يعنى الملاح والطبيب والملك) ، هو أيضا المرشد والصانع .

٥ – de Somn. ٢ ، ١٥٤ ؛ انظر de fuga et inv. ، ١٠ .

فإننا سنقابل عما قريب كثيرا غيرها أيضا . إنه يقول بأن السلطان الملكى ذو طبيعة إلهية ؛ وموسى كان مصطفى الله (de pr. et po. ٩ ، ٢ ، ٤١٧)، ومع هذا كان بقبول الإرادة الشعبية ، التى حدّدها هى أيضا فى هذه الحالة الإلهام الإلهى ؛ كما كان يقول بأنه يجب أن يتخذ الملك المملكة الإلهية مثالا له ، فهو إله رعاياه .

وهنا يصطنع فيلون التفكير الذى ينسبه إلى « كاليجولا » ، حينما كان هذا الامبراطور السيئ يتشبه بالآلهة ، فيقول : إذا كان راعى الثيران أعلى مكانة منها ، يجب أن يكون قائد الناس أعلى طبعا منهم مرتبة [1] . على أن هذه الكلمات ليست إلا إعادة مقاربة لفقرة من كتاب « القوانين » لافلاطون . ونستطيع أن نرى فى هذه الكلمات اعتذارا [2] أو احتجاجا له سنده من العقل والتفكير للسلطان الامبراطورى .

وفى الصورة التى يرسمها للملك نراه يتبع نفس الإلهام ؛ هاهو ذا Macron مستشار « كاليجولا » يقول له فى لوم وتثريب عليه ، وفى تعابير كأنه أخذها عن Diotogéne : « الامبراطور لاينبغى له أن يكون شبيها بأىّ إنسان ، ولكن ينبغى أن يكون له الفوق فى كل عمل من أعماله طيلة الحياة ، كما له الفوق عليه فى حسن الجدّ ؛ إن سيد الأرض والبحر ليس له أن يستسلم بسبب غناء أو رقص » . لهذا نراه ينسب أيضا إلى الامبراطورين Tibère و Auguste كل صفات الملك المثال .

إن « أوجست » هو الذى فاق الطبيعة الإنسانية فى كل فضائله ومزاياه ؛ و « تيبير » له فوقه وشهرته لذكائه وبحظه السعيد على السواء ؛ إنه ، مثل طاغية افلاطون ، نبيل جدا ، متبصر ورشيد [3] . ومن الطبائع الملكية ماهى مستعدة بتكوينها للسيادة والعلو ؛ ومن هذه الطبائع ، ما رأيناه ، حسب فيلون ، فى الحاكم Flaccus قبل أن يضطهد اليهود [4] . ومن ثم نراه يسند بواسطة « كاليجولا » نظرية الوراثة ، وذلك حين يقول هذا : « لقد فطرت امبراطورا ، قبل ولادتى ، أى حين كنت

---

١ – Leg. ad Caium ، ١١.

٢ – ٤ ، d.٧١٣ ، بمناسبة حكم الشياطين للبشر .

٣ – Leg. ad. Cai ، ٢٧ ، ٢٥٢ ؛ نفس المصدر ، ٢١ – ٢٤ . ...

٤ – In Flacc. ، ١ .

لاأزال فى بطن أمى [١] . وإلى الامبراطور أيضا نراه يعزو « أكبر الفنون وأعلاها قدرا ، نعنى فن السيادة أو الزعامة [٢] .

ومع هذا ، ففيلون لاينشد بعد فى روما الفضائل الملكية ، بل عند موسى ، أو فى ملكه الرسولى . إنه موسى الذى وصل إلى السلطة « لابقوّة السلاح كبعض الملوك السابقين ، بل بسبب ماعليه من فضيلة » [٣] . إن الملك الرسولى هو الذى تتحقق فيه تماما الفضائل الثلاثة التى للملك عند الفيثاغوريين المحدثين : إنه « موقر مهيب ، جبار ، ورحيم كريم » . وقائمة الفضائل الملكية فى le Moïse ١ ، ١٥٤ ، تتفق وقائمة « ديوتوجين » ؛ وهذه الفضائل هى : الاعتدال ، العلم ، والعدالة . وأخيرا ، فإن الطبع الأبوى للملكية نجده مشتركا لدى فيلون ولدى الفيثاغوريين المحدثين . وحسب فكرة لأفلاطون (القوانين ٤ ، b-c ٧١١) ، الملك هو أيضا النموذج الذى تتبعه الرعايا بالقوّة : إن عليه إذن مسئولية ما يكون عليه الآخرون من عادات يحتذونه فيها [٤] .

وهكذا ، نرى فيلون يأخذ من الفيثاغوريين المحدثين الصورة المثال للملك ؛ وأحيانا نجده يتطلب أن يرى هذا المثال متحققا فى المشرّع موسى ؛ وأحيانا يكشف لنا وجود نظرية غير تامة للامبراطور الرومانى المثال الذى قد يلعب فيما بعدُ دورا كبيرا ؛ وأحيانا ، أخيرا ، بسبب أفكار قليلة الشيوع عند فيلون ، يغدو الملك المثال المسيح الخيّر الكريم الذى سيؤتى اليهود النصر فى مستقبل الأيام .

فكرة الملك هذه ، هى إذاً نوع من إطار كانت فى عهد فيلون ، تبحث عن محتواها . هذه الفكرة التى نبعت من تأثيرات مصرية ، ونمت بواسطة الفيثاغوريين المحدثين تحت تأثير افلاطون ، سيكون لها فيما بعد ، فى تاريخ الأفكار السياسية

---

١ – Leg. ٨ ، ٢ ، ٥٥٣ .

٢ – Leg. ٧ ، ٨ ، ٢٢ .

٣ – قارن de justit. ٧ ، Charondas, (Stobée, Floril. ٤٤ ، ٤٠) ؛ Ecphante فى السلطة ، ص ٥٣٨ ، Mullach.

٤ – V. M. ١ ، ١٥٨ – ١٦٢ .

والدينية ، نتائج ذات بال لانستطيع حتى أن نحلم بالإشارة إليها ، فعلينا أن ندرس فقط تطوّرها فى عصر فيلون [١] .

٤ ـ عرض الشريعة ـ L'Exposition de la Loi

هـذه النظرية الأساسـية التى ترى أن الشريعة الموسوية هى شريعة الطبيعة ، نراها منصوصا عليها بكل قوّة ، وذلك لأسباب من السهل فهمها ، فيما كتبه فيلون عن « موسى » la Vie de Moïse [٢] . هـذه التشريعات التى قاومت متانتها أقوى محن يمكن أن يكون عاناها شعب من الشعوب ، يمكن أن تعتبر ، كما يقول فيلون نفسه ، كأنها « طبعت بخاتم الطبيعة » .

ولكن هذا المبدأ يكون ، فضلا عن ذلك ، الإلهام المشترك فى كل رسائل هذا العمل الكبير عن عرض الشريعة ، الذى نرى فيه قصص التكوين ، مثلُها مثل الأوامر والنواهى ، معروضة الواحدة بعد الأخرى ، ولها من صلاتها بقانون الطبيعة ما يبرّرها .

١ — وقصة التكوين ، ولو أنها كتاب تاريخى وكونى ، هى الكتاب الأول من كتب موسى الخمسة التى يسمى مجموعها « القانون أو القوانين » . وفيلون يحاول تبرير هذا العنوان حين يبين لنا كيف أن القوانين المكتوبة ، التى جاءت عن موسى ترتبط بتكوين العالم . والأسفار الخمسة الأولى من التوراة ، حسب هذا التصوّر ، تنقسم إلى قسمين : أولا القسم التاريخى الذى ينقسم بدوره إلى خلق العالم ، والأنساب ، والجزء الخاصّ بعقاب الكفار وثواب الأتقياء ؛ ثانيا القسم الخاص بالأوامر

---

١ — يجب أن نذكر فكرة أخرى خاصة بالملك ؛ الملك هو فى نفس الوقت مشرع ونبى ، وإنما يعرف القوانين بوحى إلهى (V. M. ٢ ، ٦ ، ٢ ، ١٨٧) . وهناك وجه شبه بين هذا وبين مايقوله ديودور الصقلى (١ ، ٩٤) الذى يعتبر المشرعين الأولين ، يونانيين أو مصريين ، ملهمين ، وهو يذكر بجوارهم موسى . وهناك شبه أيضا فيما يقوله Strabon (١٦ ، ٢ ، ٣٩) الذى يعتبر المشرعين ، ومنهم موسى ، منجمين رفعوا إلى مرتبة الملكية .

٢ — بخاصة ٢ ، ٤٥ وما بعدها .

والنواهى [١] . ووحدة هذين القسمين أساسية تماما . وموسى فى القسم التاريخى خاصة، ليس مجرّد كاتب حوليات، يجمع المأثور هنا وهناك ليسرّ الأجيال الآتية [٢] . إنه بهذا القسم أيضا يعمل عمل المشرّع حين يرينا نماذج القوانين التى سيكتبها، وكذلك الأمر فى تنظيم العالم وفى حياة الآباء البطاركة . وعرض قصة التكوين تصوّر أوّلا كأنه مقدمة أو مدخل ، على مثال ما كان يفعل المشرّعون القدماء من التقديم لتشريعاتهم .

هذه القسمة المتعددة لاتشير ، كما يؤكد Gfroerer ، إلى خطة أو مشروع أعمال فيلون ، بل إنها لاتتوافق بدقة ، كما فهم مَن بعده ، والأجزاء المختلفة لكتاب l'Ex. de la Loi إن هذا الكتاب يبدأ، حقا ، بتاريخ خلق العالم (de opi. mundi) لكن حياة الآباء البطاركة التى تجىء بعد ،لاتحتوى إلا حياة الأخيار ، دون أى شىء خاصّ بثوابهم، ولا بعقاب الأشرار . وهذا الموضوع لانجده توسع فيه إلا فى رسالتى le de proemis و le de Exsecrationibus ، بعد تلخيص أو عرض لكل القوانين المكتوبة . على أنه مما لايتفق وما اعتاد فيلون فى كتاباته ، ألا يبين تقسيم عمله إلا فى آخره تماما ، أو فى رسالة غريبة عن هذا العمل ، مثل le Moïse.

على أن هذه الخطة التى اتخذها لعمله تبين لنا ، فى مقابل ذلك ، عن مشابهة كبيرة لخطة المشرّعين من الفيثاغوريين المحدثين . هاهوذا كتاب Zaleucos الزائف ، فى المدخل الذى حفظه لنا Stobée (Flor. ، ٤٤ ، ٢٠) ، يدلل أوّلا على وجود الآلهة ، ويتكلم عن العقاب الذى تنزله بالأشرار ، ثم ينصح الإنسان الخيِّر « بالذهاب إلى ذوى الشهرة بالفضيلة ليسمع منهم الكلام عن الحياة الإنسانية وعن عقاب الآثمين » ؛ وهذا على التحقيق موضوع القسمة الثانية لفيلون .

ولكن ، إذا كانت هذه الجملة لاتبين لنا ترتيب كتب فيلون ورسائله . فانها

---

١ – .V. M ٢ ، ٤٦ – ٤٨ . وفى بدء de praem. et poen. نرى تقسيمها إلى ثلاثة أجزاء وإن كان المؤدى واحدا : ١ – خلق العالم؛ ٢ – الجزء التاريخى الذى يتناول وصف حياة الصالحين وحياة الفاسقين وما لهم من ثواب وعقاب ؛ ٣ – الجزء التشريعى الذى يصف القوانين المكتوبة .

٢ – .V. M ، ٤٨ .

تقدم لنا ، على الأقل ، معلومات عن الإلهام العام لهذه المؤلفات . وأولى هذه المؤلفات هى عن الخلق . وكانت كذلك لأن « العالم يتفق والقانون ، كما يتفق القانون والعالم ، ولأن الإنسان المستقيم هو حقا مواطن فى العالم يقسم أعماله حسب رغبة الطبيعة ، هذه الطبيعة التى نرى العالم كله محكوما بها كما تريد [1] . وإذا كانت رسالة le de opificio هى عن العالم بصفة عامة ، فان رسالتى إبراهيم ويوسف اللتين تتكاملان برسالة عن إسحاق وأخرى عن يعقوب ، وقد فقدتا ، تقدمان لنا حقيقة هؤلاء المواطنين العالميين (يريد بهم اليهود المنتشرين فى العالم ، وكلّ يعتبر العالم كله وطنا له ، ينتقل من بلد فيه إلى بلد فيكون مواطنا فيه) ، الذين يعيشون على اتفاق مع الطبيعة وإن كانوا خارجين عن كل قانون وضعى . وحينما يتعرّض فيلون للقوانين الخاصة (من أول le de decal.) ، نجده يبدأ بأن يرينا فى المملكة الإلهية مبدأ كل القوانين التى تحكم العالم (de monarchia ١ و ٢)

إذا ، فرسالتا de opi. et de mon. اللتان على رأس هاتين القسمتين الأساسيتين ، يعتبران مدخلين يوضحان تماما الحكومة الإلهية للعالم . وفى الأولى من هاتين الرسالتين ، نرى فيلون ، فى خلال كل المباحث الطبيعية أو الأخلاقية التى يؤدى إليها تأويل النصوص ، يتابع هدفا وحيدا يدلّ عليه بوضوح كثير فى الفقرات الأخيرة : بيان أن الإلهى موجود ، وأنه يوجد إله واحد ، وأن العالم وجد من عدم ، وأنه متوحد ومحكوم بالعناية الإلهية . وعليه ، فهذا بحسب جملته الأخيرة ، هو موضوع الكتاب الأول من de al mon. ، بينما الثانى يبدأ بالكلام عن القوانين الخاصة المتعلقة بالعبادة .

٢ — وبعد الكلام عن العالم ووصفه فى le de opificio ، يأتى مواطن العالم موصوفا حسب سمات الآباء اليهود les patriarches ، هؤلاء ، الذين ، قبل أىّ قانون أو شريعة مكتوبة ، يضربون لنا بسيرتهم المثل العليا للفضائل .

وفكرة وجود أدب أو كتابات مأثورة ترينا الأبطال المثل الحقة للحكمة ، ربما

---

١ — de opificio ، ٣ .

كانت مأخوذة عن الرواقيين . ها هو ذا « شيشيرون » يتكلم فى جمهوريته (٢ ، ٤) عن الأبطال الرومان الذين كانوا يسيرون حسب قانون الطبيعة ، قبل أىّ قانون مكتوب . وأسطورة هرقل بين الرذيلة والفضيلة جد معروفة ، هذه الأسطورة المأخوذة عن الكلبيين ، والتى يفيد منها فيلون . وبجانب التفسير المجازى لهوميروس ، وخارجا عنه أيضا ، نرى تأويلا آخر يرجع كذلك إلى مصدر رواقى . وحسب هذا التأويل الذى نجده عند « بوليب » Polybe [1] ، نرى أن غرض هوميروس كان التثقيف حين يرينا فى أبطاله مثل الفضائل [2] . لكن « بلو تارك » ، وقد كتب رسالة يبين فيها كيف يمكن الإفادة من الشعراء فى التثقيف والتعليم ، يظهر تماما أنه ينقد نظرية من هذا النوع ، وذلك حينما يقول بأنه لايصحّ أن تأخذ أبطال هوميروس على أنهم « رجال حكماء ، فضلاء ، ومُثل للفضائل والاستقامة وسداد الرأى » [3] . وفيلون ، نفسه ، يظهر لنا أنه فهم قراءة الشعراء الإغريق هذا الفهم [4] .

إن فيلون كتب حياة الآباء ، أو على الأقل جزءا منها ، بهذا الاستعداد وتلك النية . إنه يقول ، فى رسالة ابرهيم (de Abr. ، ٤) بأنه لايكتب مايكتب لتقريظ هؤلاء الآباء ، ولكن « ليشجع القراء ويقودهم إلى مثل ما كان هؤلاء الآباء يطمحون إليه ويرغبون فيه » . ولهذا المعنى من التشجيع ، نرى فيلون يعنى بأن يذكر أنه بما أن هؤلاء الرجال كانوا يسيرون حسب قوانين الأخلاق ، قبل أن يوجد قانون مكتوب ، يأمر بالخير ويثيب عليه وينهى عن الشرّ ويعاقب عليه ، فالنزول على القانون يكون الآن سهلا بما أنه صار مكتوبا (de Abr. ، ٥) . إنهم كانوا القوانين الحية ، القوانين غير المكتوبة التى صارت نماذج للقوانين التى كتبت بعد [5] .

---

١ – Hirzel, Untersuchungen ٢ ، ص ٨٧٣ .

٢ – عند ما أراد Polybe أن يبين كيف يجب على الإنسان العملى أن يعالج أموره اتخذ مثالا أوليسوس Ulysse

٣ – de audiend. poet. ، ٨ .

٤ – de Abrah. ٢٣ ؛ تنصلح نفس الحكيم بالشعر والنثر . فى الأدب اليهودى اليونانى ، قد يرجع سفر المكابيين إلى هذا الأدب الحكمى .

٥ – « قوانين فطرية » ؛ وهذا نفس تعريف الملك ، نفس المصدر ٥ ؛ « القانون غير المكتوب » ، نفس المصدر ، ٢٧٦ .

والقوانين غير المكتوبة لا يراد بها هنا ، كما يحصل كثيرا عند فيلون [١] ، عادات الآباء المقابلة للقانون الوضعى ، ولكن يراد بها القوانين الطبيعية أو الفضائل ، ومردّ التعبيرين واحد [٢] . وهنا نجد نفس الفهم أو التصوّر المزدوج للقانون غير المكتوب الذى أشار إليه Hirzel فى دراسته القيمة للموضوع عند أرسطو ، إذ بين كيف أن الفهم الأوّل من هذين الفهمين هو الذى بقى لدى المشرّعين الرومان . ولكن ليس هناك من سبب يجعل ، عند فيلون ، هذين الفهمين أو التصويرين يميلان إلى أن يقرب أحدهما من الآخر . فالعادات ، التى تكون حسنة أحيانا وسيئة أحيانا أخرى ، مثلها فى ذلك مثل أىّ ضرب من التقاليد ، تبقى مختلفة تماما عن القوانين الطبيعية التى تتشخص بلا تعمّل فى الآباء [٣] .

هذا هو موضوع les Vies ، ولكن نرى خطتها مضطربة بتوسعات من مصدر مخالف تماما جاء ، على حسب ما نرى ، من خلال العرض ، دون أن يكون متفقا وغرض الرسالة المحدّد تماما . إن الأمر ، لدى فيلون ، ليس فقط تصوير التقوى الإنسانية والفضائل الأخرى للآباء ؛ ولكن ، فضلا عن هذا ، بواسطة الطريقة المجازية ، جعل كل من الآباء رمز الفضيلة خاصة ؛ أو بعبارة أدق ، وسيلة لاكتساب الفضيلة . فالفضيلة بواسطة التعليم هى إبراهيم ، والفضيلة بواسطة الطبيعة هى إسحاق ، والفضيلة بالمران والتجربة هى يعقوب ، وأخيرا السياسى هو يوسف . الآباء ليسوا بعد إذًا رجالا فضلاء ، ولكن رموزا للفضائل . ومن ثمّ ، بينا نراهم حسب وجهة النظر الأولى فضلاء من أنفسهم بلا تعليم من أحد ، إذ يتّبعون من ذاتهم وحدها الطبيعة (نفس المرجع فقرة ٦) ؛ نرى حسب ، وجهة النظر الثانية ، أن هذا الطابع لا يتفق إلا مع واحد فقط منهم ، وهو إسحاق ، أما إبراهيم ويعقوب فلم يصلا للفضيلة إلا تدريجيا ؛ وبقى يوسف ، وهو رمز السياسى ، على

---

١ – de justit. ، ٣ ، ٢ ، ٣٦٠ – ٣٦١ ؛ quis rer. div. h. ، ٢٩٥ (حيث تعطى هذه القوانين تربية سيئة للطفل) .

٢ – qu. in Gen. ٤ ، ٤٢ ، ٢٧٧ .

٣ – Hirzel فى بحثه عن أرسطو (ريطوريقا ١ ، ١٠ ، ١٣ – ١٥) ، ص ٣ – ١٣ ؛ عن فيلون ، ص ١٦ – ١٨ .

درجة أدنى منهم جميعا . وأخيرا ، هؤلاء الآباء ، باعتبارهم كائنات إنسانية ، هم قوانين غير مكتوبة ؛ ولكنهم ، كرموز للفضيلة ، لاشيء من هذا ينسب إليهم . مثلا فى أول رسالة « يوسف » ، أو فى آخر « إبراهيم » ، حيث دعى هذا قانونا غير مكتوب ، نرى أن هذا ليس على أنه رمز للفضيلة بواسطة التعليم ، ولكن كنجد للشعب .

وهكذا نرى أن التأويل المجازى الذى نجد فيه جوابا عن مشكلة أصل الفضيلة كان قد أضيف إلى التراجم الحرفية للآباء ، هذه التراجم التى تدخل حقا وحدها فى خطة l'Exposition . وما سنراه من التفصيل يؤكد لنا أن هذه الزيادة ليست أساسية أو أمرا ذاتيا . ففى رسالة « إبراهيم » نرى كل قصة متبوعة بتأويلها المجازى ؛ وفى رسالة « يوسف » ، نرى الأمر كذلك حتى النصف منها . والتأويل المجازى فيها هو تأويل رؤيا « أغوات » فرعون (١٥١ — ١٥٧) ، ثم نجد القصة تسير إلى نهايتها دون أىّ انقطاع .

والتراجم المأثورة الخالصة من كل الرموز المتعلقة بنظرية أصل الفضائل ، تقدم لنا خطة واضحة وضوحا كافيا . وهذا الخلوص من الرموز يدرك بسهولة ما دام الانتقال إلى التأويل المجازى ينصّ عليه دائما بوضوح تامّ . ولو أن فيلون يتبع فيها الترتيب الزمنى للحوادث التى رويت فى « كتاب التكوين » ، نراه يطابق بين كل طائفة من هذه الحوادث المتتابعة وفضيلة خاصة . فمن المعروف أنه ، فى عرض القوانين المكتوبة ، يصنف قوانين موسى جميعا أصنافا ، ويجعل كل صنف منها مطابقا لمبدأ من المبادئ التى اشتملت عليها الوصايا العشر . وهذه المبادئ نفسها تحكم الفضائل المختلفة : الخمسة الأولى التقوى ، والخمسة الأخيرة الواجبات نحو الناس أو العدالة ، وهاتان الفضيلتان هما بالاختصار الفضيلتان الأساسيتان . وهذا التصنيف هو الذى ، من بين التصانيف الكثيرة ، نراه يعود كثيرا لدى فيلون .

وعلى هذا ، فنحن نراه فى les Vies ، مع احتفاظه بالترتيب الزمنى ، يبحث دائما عن وسيلة ليجمع الحوادث على نفس الطريقة التى يجمع بها القوانين المختلفة فى les Lois spéciales . ففى « رسالة إبراهيم » نجده يختار ، من بين كثير

من الوقائع ، أولا أمثلة التقوى ، ثم أمثلة العدالة . وهذه الرسالة ، فيما عدا المجازات بطبيعة الحال ، توجد منقسمة إلى جزءين ، كما أشير إلى ذلك فى فقرة ٢٠٨ ، إذ يقول : « تلك هى الوقائع أو الأمور المتعلقة بالتقوى ، ويجب الآن البحث عن عدالته أو استقامته نحو الناس » . إنه بسبب التقوى نجد « إبراهيم » يقاوم حبّ الوطن والأسرة حينما تسلم أمر النبى (٦٢ — ٦٨) ؛ وبالتقوى كذلك سيضحى بابنه إسحاق دون أن ينزل على حبه الأبوى (١٦٧ — ٢٠٠) ؛ وعدم تأثره فى اللحظة التى أمر فيها فى رؤياه بهذه التضحية ، يرجع إلى أنه راض تماما عن نفسه بالحبّ الإلهى (١٧٠) ؛ ومن ثم نراه ينال ثوابه على هذه التقوى فى زيارة الملائكة له (ص ١١٤ وما بعدها) أو فى الحماية التى شمله الله بها ضد المصريين (٨٩ — ٩٩) [1] .

وفى الجزء الثانى (من رسالة إبراهيم) نرى الطبع السلمى حين يفترق عن لوط (٢٠٨ — ٢١٧) ، والشجاعة فى حملاته الحربية (٢٢٥ — ٢٣٦) . وكذا نرى منه سيطرته على شهواته وغرائزه فى موقفه حين ماتت سارة ؛ حينما « لم يضطرب فى فزع كما لو أن هذا كان مصيبة جدّ جديدة ، وحينما لم يكن عديم التأثر بهذه المصيبة كما لو أن شيئا مؤلما لم يحدث له ؛ بل لأنه اختار الوسط بين هذين الطرفين ، نجده متألما فى اعتدال » .

ويوسف هو البطل الشعبى الذى تنتصر فضائله دائما فى كل الأحوال المتعارضة . إنه وصل إلى أكبر سلطة سياسية ، ومارس هذه السلطة فى سبيل أكبر خير لرعيته ، وذلك بفضل طيبته الطبيعية ونبالته واعتدال مزاجه وعفته . وفى ذلك يقول فيلون حرفيا : « إنه وصل إلى قمة الجمال والعفة والقدرة الخطابية » [2] . إنه كما يقول عنه

---

١ — أن قصة حريق ، سيدوم ، التى تذكر هنا معترضة مع تفسيرها الرمزى (١٣٣ — ١٦٧) ، هى بلا شك ليست من الموضوع ، وينتهى التفسير الرمزى لتجلى الله فى نهاية الفقرة ١٣٢ . وترتبط مباشرة بالفقرة ١٦٧ ، وفى هذا يقول المؤلف : « هذا مع ما بيناه ، ما يختص بالرؤيا (أى رؤية الملائكة) وبالضيافة (التى قدمها إبراهيم للملائكة) ، والآن لا يجب السكوت عن العمل الأكبر (تضحية إسحاق) . وهذه القصة ملحق للتفسير المجازى الذى موضوعه بيان صحة التطابق الذى ظهر لإبراهيم بين الكائنات وبين الله وقواه (فقرة ١٤٢) .

٢ — de Jos. ، ٢٦٨ .

إخوته فيما أثنوا عليه به ، من طبعه « نسيان السوء ، والحب والانعطاف لعائلته ، والذكاء ، والتقوى ، والصبر ، والمساواة ، والاستقامة ، والعدالة »[١] .

وهنا ، نرى أن صور هؤلاء الرجال النبلاء الطيبين الأخيار تناقض بقوّة ، ببساطتها السهلة وشعبيتها المحبوبة ، النظريات الأخلاقية العليمة التى يضيف إليها التأويل المجازى عن التربية والسياسة . والسمة المشتركة لكل هذه الفضائل هى انتصار العقل على الشهوات ، التى لاتموت مع هـذا ولكن تسلم له القياد ، هى الموقف الطيب للرجل الذى لايستطيره فرح أو ألم ، بل يعرف كيف يخفى هـذا أو ذاك . ذلك مثل ابرهيم الذى ألقى حبه للوطن أو حبه الأبوى ، المقاد للتقوى ، والذى لم يجزع حين ماتت سارة ، فتطير نفسه شعاعا عليها . وكذلك مثل يوسف الذى قاوم فى المنزل الذى كان رقيقا فيه ، فتنة امرأة سيده عزيز مصر ؛ أو حينما رأى إخوته ، بعد طول فراق ، رفض أن يتملكه الحبّ الأخوى .

وهكذا نجد فيلون يرينا ، فى كتاب شعبى من هذا الضرب ولكنّ له غرضا آخر يهدف إليه موسى ، مقاوما لعواطف الأسرة فى سبيل اختيار خلف له[٢] . ووجهة النظر هذه ، تقدم لنا مشابهة تامة لوجهة نظر الكتاب الرابع من les Macchabées ، الذى أراد مؤلفه أن يرينا ، على مثال الأبطال اليهود ، أن العقل يمكن أن يخفف من الشهوات ويحكمها ، لاأن يهلكها ويستأصلها[٣] . وهذا الضرب من العظة ، المكتوبة ، حسب ما يرى Schürer فى القرن الأول . م ، ولكن قبل تخريب معبد أورشليم ، مستمدّ من إلهام مشابه لإلهام كتاب les Vies فالعازار ، مثل إبراهيم ، يحتفظ حالة الألم بإرادته ثابتة لاعوج فيها[٤] . والشهداء حين يرون أمهاتهم يلفظن الحياة من قبل ، يقاومون الحبّ الأخوى ، كما تقاوم الأمهات الحبّ الأموى .

ومن ناحية أخرى ، يوجد فى les Vies ، جانب غير قليل من العناصر

---

١ — de Jos. ، ٢٤٦ — ٢٥٠ .

٢ — Vita Mos. ، ١ ، ١٥٠ .

٣ — Macch. ٤ ، ١ ، ص ٣٩٢ ، ١١ Didot ؛ ٣ ص ٣٩٤ ، ٤٠ .

٤ — قارن Macch. ٤ — ٦ : العقل السليم الثابت ؛ و de Abr. ١٧٠ . ويرجع عند فيلون هذا الثبات إلى التقوى ، وفى Mcech. إلى العقل التقى .

والطرق الشعبية ، والنقول عن الشعراء ، والأمثال أو الأفكار العامة المشتركة . نجد من هذا الضرب الخطوط الكبرى لمقال عن النفى فى رسالة « إبراهيم » (٦٣ — ٦٦) ، ومقالا فى التعزّى عن سارة (٢٥٧ — ٢٦١) ؛ وهذا المقال ينبغى أن يضاف إليه نوع من مقال فى التعزّى بطريق الإشارة والإيماء ، حيث يعقوب يذكر بالتتابع كل وسائل التعزّى عن الأموات العاديين . ومن هذا ، أخيرا ، مقال عن الزنا يوجهه يوسف إلى امرأة العزيز بوتيفار [١] . هذا وقد وجد Wendland [٢] عند Crantor ، فى la Consolation لبلوتارك ، السمات الأساسية لمقالات ابراهيم ويعقوب [٣] .

٣ — هذه القصص المأثورة عن البطولة الطبيعية ، والتى لاتعمل مطلقا فيها ، للآباء اليهود ، تقودنا إلى عرض القوانين المكتوبة التى تبدأ بالوصايا العشر le decalogo والحجة الوحيدة التى بها سيدافع فيلون عن شرائع موسى ، والتى سنراها فى كل الصفحات وفى أشكال مختلفة ، والتى هى بدء ونهاية عمله الدفاعى التقريظى عن هذه الشرائع ، هذه الحجة هى الآتية : إن الوصايا أو الأوامر والنواهى الموسوية هى نفس وصايا الطبيعة ، والقوانين ليست اختراع إنسان . ومن ثم ، فكل شروحها أو تفاسيرها ، كل تأويلها الحرفية أو الرمزية ، تهدف إلى بيان أن فى القوانين وصايا بالتقوى وبالعدالة أو بالإنسانية . ويكون عبثا أن نبحث فى هذا العمل عن فكرة من السياسة العملية ؛ فإن القانون le code الموسوى لم يكن بلا شك قابلا للحياة ، ولم يكن صنيع فيلون هو الذى يستطيع جعله بطريق أكثر مباشرة قابلا للتطبيق .

وفكرة جمع القوانين تبعا للفضائل المختلفة ليكون منها قوانين واجبة التطبيق متعلقة بالتقوى (تقديم القرابين لله والاحتفال بالأعياد) ، وشرف الآباء والأقارب والعدالة ، والاعتدال — هذه الفكرة ليست أقلّ من فكرة مشرع . ولكن القوانين غير القابلة للتطبيق أو الوهمية ، التى تتعلق خاصة بالملكية [٤] ؛

---

١ — de Jos. ، ٢٣ — ٢٨ و ٤٢ — ٤٩ .

٢ — Die Kynisch - stoische Diatribe bei Philon

٣ — هذه السمات تتباين مع نص صغير ورد فى qu. in Gen ٤ ، ٧٣ ، ٣٠٣ يحث على عدم الاكتراث التام حسب المذهب الرواقى فى أشد مظاهره .

٤ — de septen. ص ٨ وما يليها .

والقوانين التى لايمكن أن يكون لها إلا معنى رمزى، كالقوانين المتعلقة بالاعتدال[١] — أمثال هذه القوانين وتلك ، تبين لنا ، كذلك أيضا ، أننا أمام أخلاقى خالص ، ولسنا أمام مشرّع . وحينما يلوم فيلون أولئك الذين لايعملون بحرفية الشريعة ، متعللين بالتفسير الرمزى ، نراه يذكر فقط فى هذا السبيل قواعد دينية حية معمولا بها دائما فى الطائفة اليهودية ، مثل السبت أو تقديم القرابين للمعبد . لكنه هنا لاينسى مطلقا أن يصرّح بأنه من الحمق تفسير بعض الشرائع حرفيا ، بينما لايمكن أن يكون لها معنى إلا بالتفسير المجازى .

وهذا العرض للشرائع المكتوبة ليس مجرّد تفسير حسب نصّ التوراة . فأولا ، الشرائع الخاصة نراها مبوّبة حسب أوامر الوصايا العشر . إنه يدرس قبل كل شىء الشرائع الخاصة بالعبادة والتقوى ، ثم الشرائع الخاصة بالأسرة واتحاد الجنسين . وأخيرا التشريع الخاص .

ومن بعد هذا ، نجد هذه الشرائع تكمل . ذلك بأن الشرائع المكتوبة لاتملأ حقا إطارات هذه التقاسيم التى ، من الواضح البديهى ، أنها لم تعمل من أجلها . ومن هذا كان يحدث من فيلون إما أن يعدل الشرائع الموسوية [٢] ، أو يعمم ما لم يأمر به موسى إلا فى حالة خاصة [٣] ، أو أخيرا يضيف إليها أوامر أو نواهى جديدة [٤] . ومن المشكوك فيه ، قبليا a priori أن يكون فيلون أضاف قد هذه التكملات من نفسه ؛ ومن جهة أخرى ؛ فإن Ritter ، وقد قابل الزيادات الفيلونية بما كان مأثورا فى فلسطين ، بين لنا أن هذه الزيادات والمأثورات لاتتفق ، فى كثير من

---

١ — de concupisc. ٤ — ١٠ .

٢ — غير أن ريتر "Ritter" فى كتابه Philo u. die Halacha « يشير إلى أن فيلون أكثر تمسكا بحرفية نص العهد القديم من السنة الفلسطينية . وفيما يخص التغييرات ، انظر مثلا سفر « الخروج » ٢٢ ، ٦ — ١٤ فى قواعد الوديعة (de spec. legg ، ٤ ، ٧) .

٣ — انظر مبدأ هذه الطريقة موضحا فى « الشهوة » de concupisc. ٣ ، ٢ ، ٣٥١ وأن موسى الذى يؤثر الإيجاز يكتفى بمثل واحد ولا يسرد الأحوال التى لايتناهى عددها . وعلى هذا النمط ، يستخرج فيلون جميع الأوامر الخاصة بالقناعة من قانون القرابين .

٤ — مثلا فى de spec. legg. ، ٣ ، ١٥ (عقوبات القتل) ، نفس المصدر ، ٢٠ فى عرض الأطفال .

النقط ، مع الهلكا la Halacha . إنه إذن يفترض ، فى درجة كبيرة من الاحتمال أن فيلون كان ينهل من تقاليد إسكندرية تتكوّن حقا من قرارات المجمع أو المجلس الإسكندرى . على أن هذه الزيادات أوحى بها غالبا نصّ التوراة نفسه [١] . ومع هذا فليس لأحد أن ينكر التقريبات التى أشار إليها منذ طويل Mangey ، بين بعض هذه الأوامر والنواهى التى زادها فيلون ، وبين الشرائع الأجنبية اليونانية أو الرومانية [٢] . على أن هذا التأثير لايمتدّ فيما وراء بعض التفاصيل .

وأخيرا ، فإن المعنى المادى لهذه الأوامر والنواهى يزدوج دائما عند فيلون بمعنى آخر أخلاقى ، وهذا المعنى هو الذى يبقى أحيانا وحده . فالشعائر الدينية ، مثلا ، هى بيان أو دلالات للشروط الأخلاقية للتقوى ؛ وتحريم بعض الحيوانات النجسة ، يعنى أن الرغبات يجب أن يكون لها عنان يمسكها . وبالجملة ، فهذا التأويل ينزع بلا شك من الشريعة اليهودية كل طابع سياسى ، ويحوّلها إلى شىء جديد تماما فى التفكير اليونانى ، أى يحوّلها إلى شريعة أخلاقية . إنه فى الأخلاق الإغريقية ، لايتصوّر فى النفس الإنسانية ضمير مشرع يفرض الواجب على الإنسان ، بل يترك الواجب يعمل عمله بجاذبيته وحدها ؛ لكن ، فى مقابل هذا ، نجد الشرائع الوضعية ، وعلى الأقل تلك التى تصوّرها أفلاطون مثاليا ، تجاوز دائما دون انقطاع الحياة الخارجية للمواطن ، وتقصد فضلا عن هذا إلى جعله فاضلا : إنها تتضمن أوامر ونواهى أخلاقية .

هذا ، وفيلون حين وضع فى الطبيعة نفسها معين الشرائع الموسوية ، وأكثر من هذا حين طابق بين الشريعة التى تصوّرت كخطاب أو « حديث يأمر وينهى » ، وبين « اللوجوس » * الداخلى فى العالم والنفس — فيلون حين فعل هذا ، قد ساعد فى خلق فكرة العقل المشرّع وفكرة الواجب .

١ — يذكر Ritter مثلا لهذا de spec. legg. ٣ ، ١٩ فى الآخر ، حيث العقاب يستوحى من الترجمة السبعينية ؛ de spec. legg. ٢ ؛ ٦ ؛ وعقاب الحانثين بما وعدوا مستوحى من سفر الأحبار .

٢ — يذكرنا سلطان موسى القضائى بسلطان الملك المصرى ، (انظر Dareste, Journal des Savants مارس ١٨٨٣ ص ٦) . وانظر بخاصة هوامش طبعة Manget ٢ ، ٣١٥ (عن المسبيين) ٢ ، ٣١٧ (عن القتل غير المقصود) . ويقر فيلون ، خلافا للسنة اليهودية ، بحق الوالدين فى الحياة والموت على أولادهم de par. col. ٤ ص ١٤ .

٥ — الحكومة السياسية

إننا ، إذًا ، نجد فيلون أبعد عن اليهودية كل تشوّف ، بل وكل معنىً سياسى . فاليهودى الإسكندرى هو يهودى بالدين ، وليس يهوديا بالجنسية . وفى رأيه أن كل يهودى ، بعد التشتت ، يجب أن يكون مواطنا فى البلد الذى يقيم فيه ؛ ومن ثم ، فإن المسائل السياسية لاتشغله فى واقع الأمر إلا قليلا جدا . حقا ، إننا نقابل ، بلا شك ، لديه جدلا أو مناقشات فى مختلف الأوضاع التى يجب أن تكون للحكومة ؛ ولكن هذا ليس ، بصفة عامة ، إلا مجرّد موضوعات أو مباحث خطابية لاتمثل أىّ مذهب ثابت لديه . هاهو ذا بعد أن أثنى كما شاء على الديموقراطية ، أفضل الحكومات — كما يقول — لقيامها على المساواة [١] ، نجده يمثل لنا الملكية ، على أنها الحكومة الأكثر طبيعية والمثلى بلا جدال [٢] .

وفيلون لاينتقد مطلقا من الناحية النظرية أىّ وضع من الأوضاع التى يمكن أن تكون عليها الحكومة . وكل ما هو حىّ وله خطر فى اعتباراته أو ملاحظاته السياسية ، هو الرغبة فى حكومة سلمية وقوية ، نعم قوية إلى درجة تستطيع بها حماية حقوق اليهود . إنه ليقصّ فى رسالته le Contre Flaccus كم نال هؤلاء اليهود من ألم وعذاب بسبب ضعف هذا الحاكم الرومانى ، هذا الحاكم الذى ترك الجمهور الإسكندرى يثور ضد أولئك اليهود .

ومن المعروف فضلا عن هذا ، حسب شهادات أخرى [٣] ، كم كان هذا الجمهور أو الرعاع متقلبا ذا نزوات وأهواء ودائما فى حركة واضطراب ، وهذا

---

١ — de just. ١٤ ، ٢ ، ٣٧٤ (فى مدح للمساواة) وفى quis rer. div. h. ١٤٥ ، يشرح فيلون مبدأ المساواة السياسية .

٢ — de Decal. ، ١٥٥ . وفى هذا النص ينسبها للعالم . de confus. lingu. ، ١٧٠ leg. ad. Caius ، ٢٢ ؛ انظر المبدأ الذى وضعه Caius : « إنه وضع طبيعى ألا تكون السلطة مشتركة » . الملكية فى نظره هى الملكية المصرية المطلقة (انظر نظرية أن الأرض كلها ملك للملك . de Plantat ٥٦ — ٥٨ ، . وراجع النقد الموجه ضد الملكية ، وضد عادة التجسس ، V.M. ١٠ ، ٩ وضد التعاقب الإرثى) نفس المصدر ١٥٠ (de humanit. ١ ، ٣٨٤) .

٣ — انظر Bouché-Leclerq, Histoire des Lagides ٢ ص ٣٥ .

الأمر الواقع يمدّنا بأساس حقيقى للّوحات الحية التى رسمها فيلون للشعب وللحكومة التى قامت به وألقت إليه بالمقاليد [١] ، والتى نعرف منها ما كان من حقد مفهوم تماما بين الشعب واليهود . ومن أجل ، نرى أن اختيار رجال القضاء بالانتخاب ، وحرية الجماعات ، لاتلقى عند فيلون ميلا وعاطفة أكثر [٢] . إنه إذا كانت الفوضى مخوفة ، فإن هذا بصفة خاصة بسبب حكومة الشعب التى تجىء عنها هذه الفوضى .

وإذًا ، فهذه الحكومة القوية والمحبة للسلام ، يجدها فيلون متحققة فى الامبراطورية الرومانية ، التى لم تكن تعتبر بعيدة عن أن تكون الحكومة المثالية ، لو كان يرى أنه يمكن أن يكون على هذه الأرض مملكة حقة [٣] وملك حرىّ بهذا الاسم [٤] . إنه لايجد كل سمات الملكية والملك المثاليين أقلّ تحققا فى هذه الامبراطورية وهذا الامبراطور . وإنه بصفة خاصة ، لينظر إلى هـذه الامبراطورية ، وقد صارت عالمية ، وقلبه مفعم بالرضى . إنها ، فيما يقول ، لتمتدّ من الفرات إلى الرين ، بما أنه لايوجد وراء هذه الحدود إلا أمم متوحشة [٥] . وإنه يثنى بصفة خاصة على « أوجست » إذ ضمن السلام والانسجام فى العالم ، بما أقام من حكومة أكثر من فرد بدل الحكومة التى يستبدّ بها فرد واحد [٦] . ومن ذلك نرى التعابير التى يشير بها إلى هذا الامبراطور تجعل منه شخصا إلهيا حقا .

وهنا ، فى هذه النقطة ، لانستطيع إلا أن نشير إلى المفارقة العجيبة بين اللوم العنيف الذى يوجهه فيلون إلى « كاليجولا » إذ أراد التشبه بالآلهة ، وبين الصفات

١ — de Jos. ، ٥٩ وما بعدها ؛ in Flacc. ٥ ، ٢ ، ٥١٢ ؛ de praem. et de poen. ٣ ، ٢ ، ١١ ، ٤ ؛ spec. legg. ، ٤ ، ٨ ص ٣٤٣ .

٢ — de constit. princ. ، ١ ؛ mut.nom. ١٥١ (غير أنه يصرح بأن موسى تقبل من الله حق التبريك (imposition des mains) بموافقة مرموسيه » de praem. et poen. ٩ ، ٤١٧ . وفيما) يخص الجماعات ، in Flacc. ١ ، ٢ ، ٥١٨ .

٣ — De Decal. ، ١٥٥ : إنه لايمكن أن نجد عند الناس إلا الفوضى .

٤ — de Decal. ، ٤١ — ٤٤ ، حيث يذكر للملك بأنه إنسان .

٥ — Leg. ad C. ، ٢ .

٦ — Leg. ad C. ، ٢٢ : إنه بدلا من تعدد القواد ، سلم دفة السفينة إلى ملاح واحد ، وهو نفسه .

الإلهية التي يخلعها نفسه عليه . إن له ، فيما يقول فيلون ، القدرة على « أن يجعل عيونا جديدة من الخيرات تمطر على أوربا وآسيا ، ليكون من ذلك سعادة لاتزول ، للفرد وللمجتمع على السواء » [١] . هذه المفارقة الواضحة البدهية ، إذا قرّبناها إلى ما سبق أن قلناه عن المشرّع المثالى ، تجرّنا إلى اعتقاد أن فيلون لقى نظرية عن الإمبراطور المثالى واصطنعها لنفسه .

هذه النظرية تتفق جيدا والتصوّرات القديمة للمملكة المصرية . وإنه من الطبيعى أن تكون هذه النظرية ولدت فى مصر ؛ حيث ، كما نعرف ، خلف الأباطرة الرومان الملوك ، مع احتفاظهم بكل ما لهم من سلطان . وهذه النظرة تجد قوّة لها فى كلمات Macron إلى « كاليجولا » : « أنت مرسل من الطبيعة لسفينة الإنسانية ، تقودها وتحكمها لخلاصها ؛ وأنت فرح ، فوق هذا ، لعمل الخير لرعاياك [٢] » . ولنا أن نأخذ من هذه التعابير أن السلطة الرومانية لم تكن نتيجة اتفاق بين الشعب والحاكم ، ولكن كانت طبيعية : إنها تحقق وحدة العالم حين تعارض مايكون من الانتخاب الشعبي من سيئات [٣] . وقد جعلت سعادة الامبراطورية فى عهد Tiber ، وتزايد الغنى ، وانتشار المساواة — كل ذلك جعل المرء يفكر فى العصر الذهبي ، كما قاله فيلون نفسه ؛ ويمكن أن يكون ، فى تذكيره بهذه الأسطورة ، شيئا أكثر من مقارنة متملقة ، نعنى فكرة أن للامبراطور الرومانى رسالة إلهية .

ولقد كان فيلون فى أيامه ما نسميه اليوم رجل حكومة ؛ إنه رأى فى الامبراطورية الرومانية ضمانا للثقافة اليهودية ؛ الامبراطور « يحكم بالقوانين » ، أى أنه يحترم شرائع كل بلد له عليه سلطان ، وبخاصة الشريعة اليهودية . و « أوجست » يعنى بتثبيت

---

١ — الفصل الرابع ؛ انظر الفصل السابع فى الآخر : يجب على الأمير أن ينعم بسخاء وبدون تردد ، بيده ومن قلبه .

قارن الثناء على Tibère الفصل ٢١ ، وهو يطبق على أغسطس ما قاله أفلاطون عن الصانع : « إنه يحول الفوضى إلى نظام . . . ويمنح الخيرات بسخاء » .

قارن — Moret, Caractère religieux de la royauté pharaonique باريس ١٩٠٢) ص ٢٩٧ ، حيث يذهب إلى أن الملك المصرى هو خالق مثل الإله .

٢ — Leg. ad C. ٧ ، ٢٠ ، ٥٣٤ .

٣ — نفس المصدر ٢٢ ، ٢ ، ٥٦٧ .

أو تأكيد القوانين الخاصة فى كل شعب ، عنايته بالقوانين الرومانية » . وكان من ذلك أن يهود روما لم يكرهوا يوما ما على تغيير تقاليدهم وعاداتهم التى ورثوها عن الآباء ؛ حتى إن الفصل الثالث والعشرين كله يرينا كيف كان يتصور الاتفاق بين الامبراطورية الرومانية والشريعة اليهودية . وهنا يجب أن نميز وجهة النظر العملية هذه تماما ، التى لاتمنع فيلون نفسه من أن يقاوم جور الامبراطور على اليهود ، والمذهب النظرى الذى يقول بالامبراطور الإلهى ، والذى لايمكن أن يكون فيلون صاحبه ومنشئه .

إن اليهودى يريد أن يكون له مثل الرومانى ، السلطان العالمى . لكن طمع هذا وذاك ليسا متعارضين . ذلك بأن ملك الحكيم ليس حقيقة ، قهر الأمم المختلفة : فالحكيم ليس إلا كأجنبى على ظهر الأرض [١] ؛ فحينما يتخلص من جسده ، لاشىء يمنعه من أن يعود إلى مقره الحق ، الذى هو السماء [٢] . وإنه من أجل هذا ، تظهر له سياسة الناس حلما لاحقيقة له ، كما يظهر له السلطان العالمى خيالا من الخيالات التى لامعنى لها .

---

١ – Au. in Gen. ، ١٠ ص ١٨٢ : هو سائح فى القرية لا فى وطنه . . .
٢ – نفس المصدر ١١ ، ١٨٤ ؛ ١ ، ٥١ (Harris ، ص ١٤) .

الفصل الثالث

الطريقة المجازية

موجز : عموم هذه الطريقة فى عصر فيلون . ١ – الطريقة المجازية عند الإغريق ؛ المجاز الرواقى عند فيلون – القرابة الشديدة بين المجاز الفيلونى والمجاز الفيثاغورى المحدث للغز قابس ؛ نظرية الأعداد . ٢ – الطريقة المجازية عند اليهود ؛ « أريستوبول – Arisobule » الزائف ؛ نقد شهادة فيلون عن المجاز عند les Esséniens ؛ المجاز عند يهود فلسطين ، المجاز لدى فيلون ولدى الرهبان الترابيت les Thérapeutes ؛ شهادة فيلون عن المجاز اليهودى المأثور : الاتجاهات المختلفة للمجاز . ٣ – فيلون وخصومه اليهود ؛ التأويل الأسطورى للتاريخ اليهودى : آثاره لدى فيلون ؛ إن فيلون يوجه هجومه ضد هذا التأويل ، لا ضد التأويل الحرفى الساذج .

إن تفكير فيلون الفلسفى لايظهر لنا بطريق مباشر ، ولكن فقط فى شكل تأويل دائم لنصوص التوراة . وهذه النصوص ، فى معانيها الحرفية ، لاتشمل بطبيعة الحال نظريات المؤلف وآراءه الفلسفية .

والتأويل المجازى يلوح ، فى رأى القارئ الحديث ، أنه موطن المقاربة والقول بالرأى والهوى بلا قواعد يسير وفقها . لكنه فى الحق يقوم أصالة على تحديد فكرة بواسطة صورة من الصور الكلامية ؛ ولكن الصورة المجسمة التى تريد أن تعبر عن فكرة معنوية ، والشكل الخارجى الذى يريد أن يمثل لنا فكرة داخلية ، يجتهدان فى ذلك عبثا – إنه يبقى دائما فى الفكرة شيء لايمكن بيانه أو التعبير عنه ، وهذا ما يجعلها فكرة ، لاصورة تعبيرية . ومن ثم يمكن أن يقال إن الصور والمجازات تفيد فى أن تثير فينا فكرة كان لا يُحسّ بها ، لولاها ، إلا بصعوبة وعسر . لكن هذه الصور والمجازات لاتكوّن إلا حلقة من سلسلة من الأفكار تمتدّ غالبا فيما بعد ، حلقة ليست ضرورية ، وإن كان نفعها بينا . وهذه المجازات ليست فى الواقع ونفس الأمر ، إلا علامة فيها من التجسم والحياة أكثر مما فى العلامات العادية ، ولكنها تتطلب أن يفهم معناها ودلالتها أولا .

فإذا وضح هذا ، نذكر ان الطريقة المجازية تضع أمام نفسها مشكلة قلب المعنى المجازى . إن هذه الطريقة ، بدل السير من الفكرة لتنتهى بالصورة ، تسير من الصورة ، هذه الفكرة غير الكاملة ، لتقيم بها الفكرة المولّدة . وهذا ما لا يمكن ، بالبداهة ، أن يكون إلا أمرا تعسفيا . وذلك ما كانه موقف فيلون إزاء القصص والشرائع التى تحتويها كتب موسى الخمسة . وهذه الكتب هى نقطة السير الوحيدة ، ومعين الحكمة التى فيها كل الحقائق عن الله والحياة الإنسانية والعلاقات بين الله والإنسان .

إن نصّ التوراة هو الصورة التى يعطينا تأويلها المثال ، وهو الجسم الذى تستشفّ الروحَ من خلاله العينُ العليمة لمن يعرف أنه يرى . وفى مثل هذا الضرب من التفسير ، تبدو العلاقة بين النصّ وتأويله تابعة للرأى الخاص دائما . وفيه يجد المرء نفسه منساقا إلى اتهام المؤلف بأنه يعمل عن إدراك ، على أنه يدخل فى النصوص ما يريد البرهنة عليه من المذاهب ؛ وهذا ، حقا ، هو اللوم الذى تعبر عنه هذه الجملة أو الصيغة المستعملة غالبا ، وهى أن « الطريقة المجازية أفادت فيلون فى أن يجد الحكمة الإغريقية فى الكتب اليهودية » .

ومع ذلك ، ليس هذا اللوم عادلا . حقا ، بالنسبة للقارئ الحديث ، يظهر التأويل المجازى تأويلا تعسفيا ، ولكن الأمر ليس هكذا مطلقا إذا وضعنا أنفسنا موضع فيلون وبيئته حين ذاك . إذًا ، ما هى الأسباب التى بها أمكن فى ذلك الزمن تبرير ما نراه اليوم ضلالا عقليا ؟

لقد كانت طريقة التأويل المجازى مستعملة شائعة ، فى عصر فيلون ، فى العالم الإغريقى . وهنا لا نريد أن نرسم هذا التاريخ الذى قام به خير قيام Decharme [1] . فقبل الرواقيين بكثير ، كانت هذه الطريقة مطبقة على الأساطير الإغريقية والقصائد الهوميرية . ولكن كانت المدرسة الرواقية هى التى استعملت ، منذ بدء قيامها ، هذه الطريقة بأكثر ما يكون من التوسع ، وذلك لتجد مذهبها فى الأساطير الشعبية . ها هو ذا كتاب Cornutus المسمى "l' Abrégé de Thélogie" ، كان فيه نظرة

---

١ – Critique des traditions religieuses chez les Grecs Paris, 1905

عامة ، مأخوذة بصفة خاصة عن « كريزيب — Chrysippe » عن المعنى المجازى الذى كان هذا ينسبه إلى الآلهة الإغريقية وإلى صفاتها وأعمالها . ولكن ليس هناك أىّ مذهب فلسفى ، حتى مذهب أبيقور (على الأقل فى عرض « لوكريس Lucrèce » له) [1] لانجد فيه الطريقة نفسها . وهذا الشعار للتأويل المجازى كان له قدره فى كل الأوساط والبيئات ؛ إنه يصطدم ، فى الناحية الطيبة العملية للرواقيين فى العصر الرومانى ، بانتقادات فيها من العنف غير قليل ، مثل انتقادات « سنيكا — Sénèque » الذى يلوم كل فرقة من تلك الفرق إذ تريد أن تجعل هومير ، حسب مذاهبها المختلفة ، رواقيا أو أبيقوريا أو مشائيا [2] .

ومن الحق ، أنه كان يمكن بداهة أن نجد ، بواسطة التآويل التعسفية ، فى هومير كل المذاهب الفلسفية . ومن أجل هذا ، ترى الفلاسفة الذين ظلوا مخلصين إلى مدرسة من المدارس المختلفة لم يستطيعوا مطلقا قبول سلطان هومير ؛ بما أنه ، بواسطة الطريقة المستعملة ، كان فى إمكان مدارس أخرى أن تعارضهم بنفس هذا السلطان ، ولم يكن هناك تأويل واحد عقلى محدد من بين هذه التآويل جميعا . وعلى الضد من هذا ، كان الفلاسفة الذين كانوا ، مثل فيلون وآخرون من معاصريه ، لايقبلون أىّ مذهب خاص ، ولكن يأخذون ما هو خير فى كل منها ، يستطيعون — دون أىّ خطر — قبول هذه الطريقة . فمذهب الاختيار والتلفيق كان إذاً ، ظرفا مناسبا جدا لانتشار التأويل المجازى إلى حدّ بعيد .

١ — الطريقة المجازية لدى الإغريق

من الممكن لحسن الحظّ أن نعرف فى دقة الأثر الذى كان للفلسفة الهيلينية على فيلون فى هذه الناحية ، نعنى ناحية التأويل المجازى . حقا ، إذا كانت هذه الطريقة قد انتشرت وصارت عامة هنا وهناك ، فإنه مع هذا يمكن التدليل على أنها كانت فى الإسكندرية ، قريبا من عصر فيلون ـ مستعملة فى تذوّق لها أكثر ، وفى خطوة

---

١ — De natnat. rerum ، ٢ ، ٥٩٨ ، ٣ ، ٥٧٦ ، ٢ ، ٦٥٥ .

٢ — Ep. ، ٨٨ ، ٥ .

لها أكبر - مما كانت فى أية بيئة أخرى . ثم إنها اتخذت فى هـذه البيئة ، تحت تأثيرات مختلفة ، صبغة تنزع إلى الدين أكثر مما تنزع إلى الفلسفة ؛ وهذا معناه أن الأمر لم يعد العمل على أن تستوعب الأساطير الدينية فى مذاهب فلسفية كانت موجودة من قبل ، كما كان الرواقيون لايرون فى« زيوس — Zeus » إلا نارهم الفنانة ، ولكن كان الاهتمام بأن يجدوا ، تحت ستار أقاصيص الأساطير الغليظة الكائن الروحى المحس والحىّ الذى يمكن أن يكون موضوع الحب والعبادة .

والمعين الأكثر أهمية لهذا الاتجاه للطريقة المجازية فى الإسكندرية فى الحلقات الهيلينية ، كان فيلون نفسه ؛ وقد صار لشهادته قيمة عالية ، حين نواجهها بالبقايا اليسيرة التافهة التى بقيت لنا عن هذا النشاط القوىّ الشديد .

لقد كان فيلون يعرف المجازات المشتركة للمدرسة الرواقية فى كل تفاصيلها . فكان يذكر التأويل المجازى لأسطورة Mnémosyne ، مع قبولها فى الأعمّ الأغلب من الحالات ، ومع اطراحها فى النادر جدا [1] . وأسطورة Vesta [2] ، وأسطورة Ouranos [3] ، وأسطورة Hadès [4] وأسطورة l'ambroisie [5] ، وأسطورة Triptoléme [6] ، وأسطورة Lyncée [7] وأسطورة Sirènes [8] ، ومع هذا ، يجب أن يضاف أن البعض فقط من بين هذه الأساطير ، هو الذى سار مسير الأمثال : كعذاب « تانتال — Tantale » لبيان ألم الرغبة ، أو le Hadès للحديث عن تعاسة الحياة الفانية . ولكن بالنسبة للأساطير الأخرى ، تراه يقبل ما فيها من مجاز ،

---

١ – .de Plant ، ٢٧ – ٣٠ – قارن Cornutus ١٥ ، ١ ، ١٥ : وظيفة آلهات الفنون بنات Mnémosyne

٢ – .de Cherub ، ٢٦ ، نص يكاد يكون موازيا حرفيا النص Cornutus ص ٥٢ .

٣ – .de Plantat ، ٣ . يبقى نص فيلون غير مفهوم إذا لم يكمل بنص Cornutus ص ٢

٤ – .Quis rer. div ، ٢ ، ٤٥ .

٥ – .de Somn ، ٢ ، ٢٤٩ .

٦ – .de praem. et poen ، ٢ ، ٤٠٩ .

٧ – .Qu. in Geu ، ٢ ، ٧٢ ، ١٥٨ .

٨ – .Qu. in Gen ، ٣ ، ٣ ، ١٢٣ ، انظر أيضا .de incorrupt ٧ ، ٢ ، ٤٩٤ .

دون أن يحاول أبدا تبريره بنصّ من التوراة . وبهذه الطريقة ، كان يحدث أن يعرض لنا مذاهب فلسفية من غير أن يضعها تحت سلطان موسى .

ويدل أيضا على القيمة التى يعزوها فيلون للمجاز الإغريقى ، احترامه لهوميروس وهيزيود باعتبارهما حجتين فى الفلسفة . ومن ثم نراه، فى رسالته عن la Providence [1] ينتصر لهوميروس وهيزيود مبرّئا لهما من تهمة الإلحاد ، بنفس الحمية التى نعرفها لمؤلف كتاب : « المجازات الهوميرية — les Allégories homériques » . ففى هذا النصّ نرى هوميروس الذى يتحدث عنه رواقيا يخفى الطبيعة تحت ستار المجاز ؛ وفى مكان آخر ، نراه سياسيا يؤكد سموّ الملكية [2] ؛ وهو أيضا فيثاغورى ، قد دلل على ما للعدد « ثلاثة » من منزلة واعتبار [3] ؛ وفى نصّ غريب جدا ، يقرب ، دون أن يسمى هوميروس مع هذا ، ظهور الله فى الأوديسّا (١٧ ، ٤٨٥ — ٧) فى شكل اثنين من الأجانب [4] ، إلى قصة ظهور الملائكة لإبراهيم (التكوين ١٨ : ٢) ويجب أيضا أن تذكر تأويلا صوفيا لعصور هيزيود الثلاثة : العصر الذهبى الذى يمثل العالم المعقول ، العصر الفضى الذى يمثل السماء ، والعصر النحاسى الذى يمثل الأرض ؛ وإن كان هيزيود لم يُذكر ، فإن هوميروس اتخذ ضمانا للتأويل الخاصّ بالعصر الأخير [5] .

ولكن ، هذا هو التراث المشترك لأصحاب التأويل المجازى ، ولو أن النصّ الأخير يفترض نظرية أفلاطونية رواقية خاصة بالمذهب الإسكندرى . والتأثير الإسكندرى حقا ، يُرى خاصة فى علم الأساطير المجرّد la mythologie abstraite للكائنات المتوسطة والقوى المختلفة . هذا العلم يحتوى ، كما سنبينه فيما يأتى ، نتيجة عمل فى التأويل المجازى يتخذ مبدأ له الاختيار والتلفيق الدينى اليونانى المصرى، الذى

---

١ — de Provid. ، ٢ ، ٤٠ ، ٧٥ .

٢ — de Conf. lingu. ، ١٧٠ .

٣ — Qu. in Gen. ، ٤ ، ٨ ، ٢٥٠ .

٤ — نفس المصدر ، ٢ ، ٢٤٥ .

٥ — Qu. in Ex. ، ٢ ، ١٠٢ ، ٥٣٤ .

أخذ الفلاسفة الرواقيون أكبر جانب من العلم به . فاللوغوس ، والحكمة ، والقوى المختلفة Puissances ، ليست إلا نتيجة جعل الآلهة اليونانية المصرية روحانية بفضل التأويل المجازى . وإنه من المؤكد أن الدين المصرى مستعد ، بطبيعته نفسها ، لهذه التآويل المجازية أو لهذه المجازات . إن المرء يرى فى هذا الدين منذ زمن مبكر جدا آلهة مجرّدة * ، هى تقريبا أنواع من الذوات غير الشخصية ، التى يتوجه لها بالعبادة لعلاقاتها بالآلهة الأخرى [١] .

ولن نلحّ هنا على هذه النقطة ، لأننا لانجد لدى فيلون العمل المجازى نفسه ، بل نتيجة هذا العمل. هؤلاء المفكرون أثّروا على المذهب أكثر مما أثروا على الطريقة . ففيلون يقبل هذه الكائنات الإلهية ، دون أن يظهر أنه يشكّ فى التأويل المجازى الذى كان المخرج الذى ظهرت منه . و« اللوغوس »، والأشخاص أو الأقانيم الأخرى المشابهة ، لهم حقّ المقام فى الدين . [٢] .

وكان الأمر على غير هذا لدى الفيثاغوريين المحدثين ، الذين كان مركز مدرستهم فى الإسكندرية [٣] . فهذا كليمان الإسكندرى يذكر بعض هذه التآويل المجازية التى لانرى فيها أية أصالة ، وإن كانت تبين أنهم كانوا يستعملون نفس الطرق التى كان يستعملها الرواقيون [٤] . ولكن الرسالة الصغيرة الشهيرة عن التأويل المجازى لدى الفيثاغوريين المحدثين ، المسماة : لغز قابس ، تكشف لنا عن طريقة فى التأويل المجازى ، من ناحية الشكل وناحية الموضوع وحقيقة الأمر ، يربط بينها وبين طريقة فيلون كثير من النقاط المشتركة .

إن التأويل المجازى لدى الرواقيين يتخذ الشخصيات أو القصص الأسطورية التى نقلها إلينا الشعراء ، أو مقابلها فى الدين الشعبى ، موضوعا له . ولكن المذهب

---

* أى آلهة لمعان مجردة كإلهة العدالة أو الجمال مثلا .

١ — انظر « ما » آلهة الحقيقة (Ann. du Musée Guimet ، ١٠ ، ٥٦١) وقد وردت على شكل أتينا Athéna فى كتاب de Iside لبلوتارك .

٢ — ويرجع السبب ، على ما يظهر ، إلى أنه كان يجد فى اليهودية نفسها مذهبا للقوى مستندا إلى التوراة .

٣ — Zeller, Ph. der Gr, ، جـ ٥ ص ٩٩ .

٤ — ذكره Abel فى Orph. ، ٢٥٧ .

الفلسفى الذى به يؤولون هذه الشخصيات أو القصص الأسطورية ، كان مستقلا عنها ومتوسعا فيه من قبل من أجله نفسه، بينما كان الأمر على خلاف ذلك تماما فيما يختص باللوحة . وهنا يصف المؤلف رسما موضوعا فى معبد ، ويرينا فيه مذهبا أخلاقيا تاما ، وذلك بشرحه مجازيا . وفى هذا يكون الرسم ، أى الصورة المحسة ، هو الوسيلة التى لاغنى عنها ، والتى بدونها لايمكن الوصول إلى المذهب الذى يمثله ذلك الرسم أو تلك الصورة . فالحقيقة مختفية بنفسها، إذ تتخذ من الأشكال مايكون لها نقابا تختفى وراءه ، ويجب لننالها أن نصل إلى معنى هذه الأشكال . ومن ثم يتبين لنا أن مثل هذه الفكرة تجعل من التأويل المجازى طريقة لاغنى عنها أبدا فى البحث عن الحقيقة ، وليست فقط طريقة مساعدة كما هو الأمر عند الرواقيين .

ولكن من أين جاءت هذه الفكرة ، وهى أن الحقيقة يجب أن تكون مختفية وراء رموز وأمثال ؟ يظهر لنا أنها ولدت من الأسرار "Mystères" ، وبخاصة الأسرا الأورفية . ففى آخر القرن الثانى ق . م ، نجد Denys النحوى من تراقيا ، يعارض نبوءة أو تنبؤ دلف التى تبين حرفيا عما يريد ، بأورفيه Orphée الذى يتكلم بالرموز . [1] ومن الحق ، أن نقول بأنه من المقبول على العموم أن المساتير ، فى أصلها وروحها ، لاتقتضى تعليما مجازيا ؛ وكان ما يطلب من هذه المساتير هو أن تكشف لنا عن أمور عملية بها يمكن الوصول إلى السعادة فى الحياة الأخرى ، أكثر من أن تكشف لنا عن مذهب سرى . وإذاً ، فما كان خافيا لم يكن المعنى التصوفى أو الرمزى لتلك الأساطير ، ولكن كان الأساطير نفسها والمشاهد التى كانت تمثلها [2] . ولكن، تحت أثر الدفعة النقدية نفسها التى أدخلت المجاز فى كل شىء ، نرى هذه الأساطير نفسها تبدأ فى أن تعتبر رموزاً لحقائق عميقة . ومن ثم نجد المعنى نفسه لكلمة الإراضة Initiation قد تغير .

لقد صارت الإراضة تدل على الرؤية الروحية للمعنى الباطن للأسطورة ، أكثر مما تدل على الوصول المادى لمشاهدها. ومن ثم كانت الحقيقة وقفا على عدد قليل من المرتاضين والحكماء الذين كانوا يستطيعون الوصول إليها ؛ « إنه للحكيم الانتفاع

---

١ - .Abel, Orph ص ٢٥٦ ، (.Clém. Alex., Strom ص ٢٤٢) .

٢ - Foucart, Acad. des Inscrip et Belles-Lettres ، اكتوبر ١٨٩٣ .

بالكلمة الرمزية ، ومعرفة المعنى المراد بها [١] . » ثم من بعد هذا ، صرنا نرى أسبابا عديدة لوضع حجاب يعسر اختراقه ، بين العقل الإنسانى والحقيقة ، أسبابا ترجع للتقوى كى لايستطيع الجاهل أن يسخر مما لم يفهم ؛ بل قد يمتدّ هذا إلى أسباب نحوية، بما أن المجاز يسمح بالإيجاز. وهذه العوامل والأسباب كلها ، نجدها فى الرسالة التى كتبها « بلوتارك » عن إيزيس .

والمقارنة بين الإراضة المجازية والإراضة على المساتير ، تتقابل عند فيلون كما فى لغز قابس ، وإن لم تكن كثيرة . على أن نفس فهمه للحقيقة الباطنة فى المجاز ، له علاقته بالحقيقة الخافية فى الأسرار . فالحقيقة لاينبغى الإفضاء بها إلا لعدد صغير وبحذر وحيطة ؛ فإن آذان العامة الجهلاء بهذه الناحية لاتقدر على سماعها واحتوائها [٢]. ومن ثم ، ليس للحكيم أن يكشف الحجاب عن الحقيقة لكل أحد ، بل إنه ليعرف كيف يكذب أحيانا فى هذا السبيل ، مدفوعا بالتقوى والرحمة وحبّ الإنسانية [٣] . وهؤلاء الذين لايريدون أن يقبلوا الطريقة المجازية ، ليسوا فقط أغبياء ، ولكنهم ملحدون أيضا [٤] . ونحن جميعا نعرف العقاب الفظيع الغليظ الذى ينتظر من يسخر بالتأويل الخاص باسم إبرهيم [٥] .

هذا ، واستعمال الأساطير فى الفلسفة يصعد فى التاريخ إلى افلاطون ، بل وإلى ما قبله، ولكن افلاطون نفسه لم يكن يستخدمها بالطريقة التى نعرفها لأصحاب المجاز. ففى رأى افلاطون ، يجب أن تلجأ الفلسفة إلى الأساطير لتلتمس منها العون فى المسائل التى لايمكن أن يصل العقل فيها إلى معرفة الحقيقة تامة ، فيضطر للاقتناع بما يلوح منها من ظنون . بينما فى رأى أصحاب المجاز ، يستخدم المجاز فى المواضيع التى لايستطيع

---

١ – Abel, Orph. ، ص ٢٥٦ .

٢ – de Cherub. ، ٤٨ ، de sacr. Ab. et C. ، ٦١ .

٣ – Qu. in Gen ، ٤ ، ٦٧ ، ٢٩٩ ؛ وهو معنى مزدوج وضع لطبقتين مختلفتين من المستمعين ؛ Qu. in Gen. ، ٤ ، ١١٣ ، ٣٤١ .

٤ – أنهم أولا جهلة « عمى الروح » ، Qu. in Gen. ٤ ، ١٦٨ ، ٣٧٤ . ويسمى أنصار التفسير المجازى بأنهم القادرون عقليا على النظر الذى ينفذ إلى باطن الأشياء .

٥ – de mut. nom. ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ .

العامى أن يصل فيها للحقيقة ، فحينئذ ينبغى تغطية هذه الحقيقة بحجاب لايمكن أن ينكشف إلا للمرتاضين .

ونحن الآن فى أيامنا هذه نفهم بعسر هذه الطريقة الملتوية للوصول للحقيقة . فالقارئ للوحة Cébès سوف يتساءل فى أىّ شىء أو ناحية يستطيع وصف الرسم أن يوضح ، مهما كان ذلك الإيضاح ، المذهب الأخلاقى المعروض بذلك الرسم . وكذلك قارئ فيلون لايملك نفسه أن يثور ضدّ تراكم الشروح أو التفاسير المجازية ، التى يخيل لنا أنها لم تكن إلا لتعوق التفكير وتُظلم الفكرة . ولكن ، على الضد ، كان ذلك خاصة من الخواص الذاتية للعقلية القديمة ، نعنى استعمال هذه الطرق غير المباشرة للمعرفة . ونجد ، دليلاً على هذا ، الدور الهام التى كانت تلعبه العرافة ، فى كل أشكالها وصورها ، على حساب الاستشفاف العقلى لما يكون من حقائق مستقبلة فى الوقائع والحادثات . وكذلك نجد الدليل على هذا فى الحقائق الأخلاقية التى يلوح ، مع هذا ، أنه ينبغى أن ننفذ إليها ، بحدس الوجدان المباشر أو بالنبوءة من النبوءات . وهكذا لاتعرف الحقيقة إلا بعلامات ليست بدهية أو واضحة دائماً ، ولم يوهب كل إنسان تأويلها وتفسيرها . وإذا ، لنا أن نقول بأن القرابة بين الطريقة المجازية وبين العرافة ربما تكون أكثر قربا مما بينها وبين المساتير [١] .

وهناك طابع ثان للغز قابس ، هو الأساس نفسه للمجاز ، وهو أن جماع المجازات الرواقية التى عرفناها ، نجده فى ميدان علم الطبيعة . ذلك بأننا نرى أن كتاب Cornutus مخصص كله تقريبا للتوحيد بين الآلهة المعروفة والقوى الطبيعية المختلفة المقبولة فى المذهب الرواقى . فالقصص الأسطورية غير الأخلاقية تغدو أوصافا لحوادث كونية ؛ وحينما يرى بعض الرواقيين فى هوميروس أستاذا للأخلاق ، نراهم لايؤوّلون كتاباته مجازيا ، بل يأخذونها حرفيا بعد أن يحذفوا منها ، بواسطة الطريقة المجازية ، الأوصاف التى لايمكن قبولها . وعلى الضدّ من هذا ، نجد الرسم الذى تركه لنا قابس المزيف رمزا فحسب لمذهب أخلاقى ، هو مذهب فى الندم ،

١ — الكتاب الثالث ، الفصل الأول ، نهاية الفقرة الأولى .

وفى الوسائل التى بها تتحرّر النفس من الشهوات واللذّات والسرور ؛ وهذه طريقة جدّ جديدة .

وكيف يكون هذا ممكنا ؟ إن الشخصيات الأسطورية يمكن تماما أن تكون واحدة هى والقوى غير المشخصة ؛ ولكن أعمال هذه وتلك ، وكذلك أفكارها ، يلوح أن من الواجب أن تبقى واحدة من الناحية الأخلاقية . فمؤلف هذه اللوحة يحل المسألة حين يرى فى كل شخصية حالة من حالات النفس الإنسانية : الرغبة ، الشهوة ، الفضيلة ؛ ومن ثم ، يمكن أن يصل إلى تأويل داخلى لرسمه الخارجى . والتاريخ أو القصة الخارجية للحوادث وللعلاقات بين الأشخاص ، تصير القصة الداخلية لقوى النفس المختلفة .

هذا ، والمذهب الأخلاقى الذى توسّع فيه هنا ، خرج بلا ريب من مذاهب الخلاص الأورفية ؛ وبقدر ما نجد لهذه المذاهب من أثر على فيلون ، نجد هذا المذهب يشبه المذهب الفيلونى فى التحرير [١] . ولكن طريقة الصرف عن الظاهر إلى المجاز ، هى أيضا متشابهة .

إن فيلون يَعتبر من أغراض المجاز الأساسية ، تحويل أشخاص قصص التوراة إلى نحو ، حسن أو سيء ، من أنحاء وجود النفس [٢] . ومن أجل هذا ، نرى قصصا لايمكن تفسيرها إن أخذت حرفيا ، ولكنها تجد معناها الواضح حينما تُدار فتجعل قصصا داخليا لحالات النفس . فقصة الخليقة أو التكوين ، من مبدئها حتى ظهور موسى ، تمثل لنا تقلّب أو تبدّل النفس الإنسانية ، وهى فى أول الأمر غير مكترثة بالأخلاق ، ثم ملتفتة ثانيا نحو الرذيلة ، وأخيرا ، حينما لاتكون الرذيلة غير قابلة للشفاء ، راجعة تدريجيا إلى الفضيلة .

فى هذه القصة نجد كلّ مرحلة ممثلة بشخصية ؛ فآدم (وهو النفس التى لا إلى الفضيلة ولا إلى الرذيلة) نراه يخرج من هذه الحالة بالإحساس (حواء) ، وهذه بدورها تغويها اللذة والسرور (الحية) ؛ وبهذا ، تلد النفس العُجْب (قابيل)

---

١ — راجع فارقا هاما : وهو إنكار وظيفة التربية الجامعة فيما يتعلق بالفضيلة .

٢ — مثال ذلك de Congr. erud. gr. ، ١٨٠ .

مع كل ما يتبع ذلك من سوء ؛ ومن ثم ، نجد الخير (هابيل) يخرج من النفس ويبتعد عنها ، ثم أخيرا تموت فى الحياة الأخلاقية . ولكن ، حينما لا يكون الشرّ غير قابل للشفاء ، فإن بذور الخير التى فى النفس يمكن أن تنمو بسبب الأمل والرجاء (إينوس) ، والندم (إدريس) ، لينتهى الأمر بالعدالة (نوح) ، ثم بالتطهر التام رغم السقوط أو الانتكاس المتكرر (الطوفان ، سدوم) . هـذا هو سير التفسير المجازى لقصة التكوين ؛ ومنه ترى أن المجاز الأخلاقى له فيه الدور الأساسى ، أما المجاز الطبيعى فليس له إلا دور مساعد وتابع فحسب .

ذلك ، ولكن الفيثاغورية المحدثة أثرت بطريقة أخرى أكثر وضوحا فى المجازات العددية . إن الأعداد ، فى رأى فيثاغور ، هى نفس وجود الأشياء وأصلها ؛ وإن كان خلفاؤه ، الذين تغيروا وانحرفوا عن فلسفته فى الإسكندرية ، لم يصلوا إلى فهم ما فى هـذا التفكير من عمق ؛ ومن ثم ، فإن المذهب لم يتم بأية حال كما كان من الممكن أن يظن أو يعتقد ، ولم يأخذ فى طريق البحث عن القوانين العددية للأشياء . فهؤلاء الفيثاغوريون المحدثون ، وقد اعتمدوا فى تفكيرهم على الجزء الأكثر قابلية للشكّ من المذهب ، هذا الجزء الذى يوحّد بين الأعداد والكائنات الأدبية أو المعنوية جعلوا من الأعداد رمزا للكائنات بدلا من جعلها نفس ذواتها . وهكذا ، أوّلت الأعداد مجازيا بأنها تمثل كائنا أو وجودا "être" يختلف عنها ، أى تمثل فضيلة [١] .

---

١ – ليس لنظرية الأعداد عند فيلون أى مدى طبيعى أو ميتافيزيقى ، شأنه فى ذلك شأن أنصار المذهب الفيثاغورى الحديث . ولا غرو ، فقد نقل هذه النظرية عنهم ، ولكن بمعنى مجازى . وهو يجد رمزا فى كل عدد من الأعداد ، سواء فى خواصه الرياضية ، أو فى طبيعة الكائنات المسندة إلى هذا العدد . وفيما يتعلق بتحليل النصوص الخاصة بالأعداد الواردة فى de opificio m. ، راجع مقال Carvallo فى Revue des Et. juives « مجلة الدراسات اليهودية » سنة ١٨٨٢ . فعدد واحد غير قابل للقسمة (Wendland, de An. sacr. id. ٩ ، ١٦) . وهو مبدأ ، وعنصر ، وقياس (نفس المرجع ١٢ ، ٥ ؛ Qu. in Gen. ١ ، ٧٧ ، ٢٥٢ ؛ وهو صورة السبب الأول (de spec. legg. ٣ ، ٣٢ ، ٩٢٣ ، deSomn. ٢ ، ٧٠) ؛ وهو مصدر الروح والحياة (Qu. in Gen ٢ ، ٤٦ ، ١٢) . ويقابله عدد اثنين ، وهو قابل للقسمة (Wendland, de An. sacr. id. ٩

وهكذا، تجدنا انتهينا من تعداد الظروف والأحوال المعاصرة والمباشرة التى أثرت

١٦) ، أو مبدأ الشقاق (.Qu. in Gen ١ ، ١٥ ، ١٢ ، والشر أخوه (٢ ، ١٢ ، ٩٣) .
والخواص الرياضية التى كثيرا ما يستخدمها هى :

أولا – العدد الأجوف ، أى العدد الزوجى المقسم إلى جزءين متساويين والذى له أول وآخر وليس له وسط (Qu. in Gen ، ٢ ، ١٢ ، ١٩١) .

ثانيا – العدد الملىء ، أى الذى له بداية ووسط ونهاية ، مثل عدد ثلاثة (.Qu. in Gen ، ٣ ، ٣ ، ١٦٩ ؛ .de creat. princ ، ٤ ، ٢ ، ٣٥٤ ؛ .Qu. in Gen ، ٢ ، ٥ ، ٨٠ ؛ شرحه ٤ ، ٨ ، ٢٥٠ ؛ .in Exod ٢ ، ١٠٠ ، ٥٣٢) .

ثالثا – القوى (أى الأعداد التى يضرب بعضها فى بعض) ، فالتربيع الأولى هو ٤ (.de plant ، ١٢١) ؛ والتكعيب الأولى هو ٨ (Qu. in Gen ٢ ، ٥ ، ٨٠ ؛ شرحه ٣ ، ٤٩ ، ٢٨٣) ؛ والعدد الأول المشترك بين التربيع والتكعيب هو ٦٤ (.Qu. !n Gen ، ٢ ، ٥ ، ٨٠ ، شرحه ٣ ، ٤٩ ، ٢٢٣) .

رابعا – العدد الكامل ، وهو المساوى لجملة أجزائه المتوالية ، مثال ذلك ٦ = ١ + ٢ + ٣ أو ٢٨ = ١ + ٢ + ٣ + ٤ + ٥ + ٦ + ٧ (.de decal ، ٢٨ ، .Qu. in Gen ، ٣ ، ٣٨ ، ٢٠٦) ، (Qu. in Exod ، ٢ ، ٨٧ ، ٥٢٦ ، .de Septen ، ١ ، ٢ ، ٢٧٨) .

خامسا – العدد الزوجى الفردى المساوى لضعف العدد الفردى (.de Sept ، ٦ ، ٢٢ ، ٢٨٢) .

سادسا – تركيب عدد من مجموعة أعداد أخرى ، ومثال ذلك أن ٣٠٠ هو مجموع ١٤٤ + ١٥٦ ، وأن ١٤٤ هو العدد الرابع والعشرين من المتوالية التالية :

١ ٣ ٥ ٧ ٩ ١١ ١٣ ١٥ ١٧ ١٩ ٢١ ٢٣ .

١ ٤ ٩ ١٦ ٢٥ ٣٦ ٤٩ ٦٤ ٨١ ١٠٠ ١٢٤ ١٤٤ .

فالأعداد الأولى العليا تكون متوالية حسابية ، أما الثانية السفلى فهى مجموع الرقم الأعلى والرقم الأسفل الذى يليه . كما أن رقم ١٥٦ هو العدد الرابع والعشرين من المتوالية التالية (٤ = ٣ + ١ ، و ٩ = ٥ + ٤ الخ)

١ ٤ ٦ ٨ ١٠ ١٢ ١٤ ١٦ ١٨ ٢٠ ٢٢ ٢٤ .

٢ ٦ ١٢ ٢٠ ٣٠ ٤٢ ٥٦ ٧٢ ٩٠ ١١٠ ١٣٢ ١٥٦ .

وقد حصل عليه بنفس الطريقة (Qu. in Gen ، ٢ ، ٥ ، ٨٠) .

وأراد فيلون بذلك أن يبين القرابة بين عدد ٢٤ وعدد ٣٠٠ . راجع نفس الطريقة لتوليد رقم ٣٠ (نفس المرجع ٥ ، ٨٢) ، وعدد ٥٠ المركب من مجموع الترابيع الثلاثة الأولى والتكاعيب الثلاثة الأولى ، وأيضا من مجموع ترابيع المستطيل الأول (٩ + ١٦ + ٢٥) (.Qu. in Gen ٢ ، ٥ ، ٨١ ؛ .in Ex ٢ ، ٩٣ ، ٥٣٠)، وعدد ١٠٠ المتعدد التركيبات (.Qu. in Gen ، ٣ ، ٥٦ ، ٢٣١). وكذلك عدد ١٢٠ (نفس المرجع، ١ ، ٩١ ، ٦٣)، وعدد ١٦٥ (نفس المرجع ١٨٣ ، ٨٧ ؟)، وعدد ٤٥ المولد

على الطريقة المجازية لفيلون . ففضلا عن التأثير العام للمجاز ، وبخاصة الرواقى ، ميزنا التأثير الرواقى الإسكندرى ، والتأثير الخاص بالمساتير ، ثم تأثير الفيثاغورية الحديثة . على أنه ، لانستطيع تقدير طريقة فيلون تماما ، نجد أن عنصراً هاما لايزال ينقصنا بعد هذا كله ، نعنى تأثير الوسط اليهودى الإسكندرى .

من مجموع ٦ + ١٢ + ٩ + ١٨ ، وهو يحوى النسب الثلاث : الحسابية والهندسية والانسجامية (Qu. in Gen. ، ٤ ، ٢٧ ، ٢٠٦) ، وعدد ١٢٧ (de Gen. ، ١ ، ٨٣) .

سابعا — عدد معين يشمل بالقوة أعدادا ونسبا مختلفة إذا ضرب أو جمع :

مثال ذلك أن عدد ٤ يحوى جميع الأعداد إلى ١٠ (de plant. ١٢٣ — ١٢٥ ؛ V. M. ، ٢ ، ٨٤ ؛ شرحه ، ١ ، ١١٥ ؛ de Septen. ١ ، ٢ ، ٢٧٨ ؛ Qu. in Gen. ، ٣ ، ١٢١ ، ١٨٥ ؛ in Ex. ٢ ، ٢٧ ، ٤٨٧) ، وهو يحوى أيضا الأنغام الموسيقية (٢ ، ١١٥) . وعدد ١٠ يحوى النسب الحسابية والهندسية والانسجامية والموسيقية المختلفة . (de decal. ٣١ — ٣٢) ، وقد أوضح Carvallo معنى هذه العبارات فى مقاله السابق ذكره .

ثامنا — لعدد ٧ مكان فريد فى الأعداد العشرة الأولى ، لأنه يلد أعدادا أخرى بينها (de Abra. ، ٢٨ ، Leg. alleg. ، ١ ، ٤٦ ؛ quod deus immu. ، ١١ ؛ de decal ، ١٠٢ — ١٠٦ ؛ de Septen. ١ ، و ٦ ؛ Qu. in Gen. ، ٢ ، ٤١ ، ١١٩ ؛ شرحه ، ٢ ، ١٢ ، ٩١ ، ٩٣ ؛ ٢ ، ٧٨ ، ١٦٢ ؛ Vita Mos. ، ٢ ، ٢١٠ ؛ de opif. ، ٨٩ ، ١٢٨) .

وكانت هذه التركيبات المختلفة تتيح لفيلون الوصول إلى المعنى الرمزى للأعداد المرتبطة بها ، وذلك بإسناد معنى رمزى للأعداد الأولى ولخواصها البسيطة « زوجى أو فردى أو أول » ؛ بل على الأحرى كانت هذه التركيبات تتيح ذلك للفيثاغوريين المحدثين ، الذين استمدها منهم (عن مصادر فيلون ، راجع : Schmekel, Die mittlere Stoa ، ص ٤١١ وما يليها) . مثال ذلك أن عدد ١٣ ، وهو سن إسماعيل عند ما ختن ، هو زوجى ، على اعتبار أنه مكون من التربيعين الأولين (٤ + ٩) ؛ وهو فردى فى الوقت نفسه ، أى أنه كامل وناقص فى آن واحد (Qu. in Gen. ٣ ، ٦١ ، ٢٣٥) . وعدد ٩٩ ، وهو سن إبراهيم عند ما ظهر له الله ، هو مجموع عدد ٥٠ (وهو عدد مقدس لأنه يرمز إلى اليوبيل) + ٧ × ٧ . وعدد ٧ هذا يرمز إلى الراحة والسلام ، وتربيعه يرمز إلى النعم الناتجة من الفضيلة (Qu. in Gen. ٣ ، ٤٠ ، ٢٠٧) .

٢ – التأويل المجازى لدى اليهود قبل فيلون

إن فيلون يميز بوضوح تامّ بين ثلاثة مصادر لشرحه المجازى : الإلهام ، البحث الشخصى التفكيرى ، والمأثور [١] . لكنه ، بكل أسف ، لايميز دائما التفاسير المأثورة من التفاسير الجديدة التى يدخلها هو فى تآويله . وإذا كنا لانعرف مدى هذا المأثور ، فإننا نعرف فى تأكيد أنه لم يخل تآويله من هذا الضرب من التفسير .

وهناك وسيلتان ممكنتان لتحديد ما كان هذا المأثور : أوّلا فحص الآداب اليهودية الفلسطينية ، واليهودية الإسكندرانية ، المتقدمة على فيلون . وقد بقى لنا حتى الآن قطع متفرقة قصيرة جدا عن المأثور اليهودى الإسكندرى ، وذلك بفضل Eusèbe و Clément . والوسيلة الثانية هى الدراسة العميقة لإشارات فيلون نفسه وتلميحاته لأصحاب المجازات السابقة عليه ، هذه الدراسة التى قد يمكن أن تنير نا عن طرائقهم ومذاهبهم التى اصطنعوها .

وبالنسبة للنقطة الأولى ، نجد أن مادة دراستنا ليست فى حاجة بعد للبحث . ذلك أن مقارنة المجازات الفيلونية بالآداب الفلسطينية قد تمت بعناية Siegfried [٢] ثم كملت فى بعض نقاطها بفضل Karppe [٣] .

ومما لاشك فيه أن هناك خاصة أو سمة عامة من خواصّ العقلية أو التفكير اليهودى بقيت لدى يهود الشتات ، وهى : كل فكرة فلسفية أو تاريخية أو تشريعية تعتبر جزءا من تفسير التوراة . ففيلون ، فيما عدا بعض المستثنيات ، تصوّر دائما توسع

---

١ – الرواية (tradition) V. M. ، ٢ ، ٩٨ ، الإلهام ، de Cher. ، ٢٧ ، البحث الظنى أو الافتراضى V. M. ، ٢ ، ١٢٢ .

٢ – Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des A.T., Jena, 1875

٣ – Etude sur l'origine et la nature du Zohar باريس ١٩٠١ .

التفكير الفلسفى والدينى فى شكل التأويل أو التفسير . ولكن التقريبات فى التفاصيل ، التى تلاحظ بين التفسير الفيلونى والتفسير الربانى ، لايمكن أن تدل بحال على تأثير من هذا على ذاك . فأولا ، ليس من الممكن معرفة تاريخ النصوص ؛ فإنها تعرض لنا نتيجة تأويل متبع منذ القرن الثانى قبل المسيح إلى القرن الرابع دون أىّ نتيجة أو سياق زمنى .

إنه إذًا ، ليس من المستحيل أن ترجع هذه المشابهات إلى ردّ الفعل الذى كان للمذهب الفيلونى على المفسرين الإسكندريين . ويؤكد لنا **Friedländer** إمكان هذا التأثير ، مبينا وجود طائفة يهودية إسكندرية فى بيت المقدس نفسها فى زمن الحواريين . بل ، قد أمكن لنا أن نعرف عضوا نشيطا له تأثيره من هذه الطائفة [١] . وحين نفكر فى أن كان هناك أثر كبير معتبر لهذا المذهب اليهودى الإسكندرى على المسيحية الوليدة [٢] ، نفهم كيف أمكن أن يكون لهذه الدعاوى أثر على رؤساء الدين **les rabbins** . على أنه يجب أن نذكر ، بعد ما تقدم ، أنه إذا كنا نقابل الشروح المجازية هنا وهناك ، فهى مع هذا بعيدة جدا عن أن تكوّن مادة تفاسير الشريعة اليهودية . ذلك ، بأننا نعلم أن مبدأ التفسير الربانى كان على الضد من هذا ؛ بما أن هدفه ، كان كما لاحظه **Bousset** ، كان تفسير الشريعة حرفيا [٣] .

ولو تلفتّنا نحو الأدب اليهودى الإسكندرى ، نجد البقايا التى وصلت لنا منه لاتجعل من الحقّ لنا بحال أن نعتقد أن هذا الأدب فيه ميل خاصّ واضح نحو التأويل المجازى ، حقا . إنه لايوجد شىء يشبه هذا لدى المؤرّخين اليهود ولدى السِّبيلِّيين **les Sibylles** ؛ فإن هؤلاء وأولئك يعالجون حرفيا قصص الخليقة أو أساطيرها ، فى نزعة ايفيميريّة **evhémériste** تدعو إلى التوحيد بينها وبين الأساطير الإغريقية .

---

١ – نصوص ذكرها **Friedlaendaer** : ١٠ ، **Cor.** ٣ ، ٦ – ٩ **Act.** ؛ ١٨ ، ٢٤ – ٢٨ ، ٦ – ٩ عن الطائفة الإسكندرية .

٢ – راجع مجازات العهد الجديد : ختان القلب فى رسالة بولص إلى أهل روما ٢ ، ٢٨ ، ستار الهيكل ؛ رسالة بولص الثانية إلى أهل كورنتا ، ٣ ، ١٥ ؛ **Bousset** ص ١٣٧ .

٣ – بعض تفسيرات أسماء الأعلام لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى الاشتقاقات العبرية (**Karppe, Orig. et nature du Zohar** ص ٥٥٠ وما يليها)

والكتاب الثالث من القصائد السيبيلية يمزج بتاريخ برج بابل ، تاريخ العمالقة وأولاد كرونوس (الزمن) . و Artapan كان يجعل من موسى إلها اخترع الفنون [١] .

ويبقى بعد هذا ، حكمة Sirache التى هى الترجمة الإغريقية لمخطوط أصيل عبرى كُتب فى فلسطين (مخطوط لانملك منه الآن إلا بعض القطع المتفرّقة) ، وحكمة سليمان ، والكتاب الرابع من les Macchabées ، ورسالة Aristée ، وأخيرا القطع التى بقيت عن Aristobule . وإذا كنا نترك موُقتا هذا الأخير ، فإننا نجد فى الكتابات الأخرى آثارا لشرح أو إيضاح مجازى ؛ ولكنه يستعمل بطريقة تقوم على المصادفة لاغير ، ودون أىّ ارتباط بالمذاهب التى تشملها هذه الكتابات . وسفر الجامعة L'Ecclésiastique يشمل مجازا واحدا ، هو الخاص بإدريس [٢] ، رمز الندم . وهذا المجاز يوجد لدى فيلون ؛ ولكنه ، كما لاحظه Drummond ، يقوم عنده على نصّ الترجمة السبعينية ، كما أنه يمكن أن يكون فى سفر الجامعة إضافات من مترجم من أصل إسكندرى [٣] .

هذا ، ونجد فى حكمة سليمان تاريخا للشعب اليهودى ، وقد عُمل لنرى منه التأثير الدائم للحكمة . على أنه ، من ناحية المبدأ ، قد فُسِّر هذا التاريخ حسب معناه الحرفى . لكن تبيين ما تدلّ عليه الحوادث من العمل الخفىّ للعقل والحكمة ، ليس بحال مّا على غرار صنيع فيلون الذى يحول التاريخ الخارجى إلى تاريخ داخلى . وإذاً ، فما نقابله لدى هذا المؤلف من مجازات نادرة جدا ، لايجيز لنا مطلقا أن نسلكه فى مدرسة يهودية للتأويل المجازى سابقة عن فيلون . ومع هذا ، يجب أن نلاحظ أن هذه المجازات شائعة مشتركة لدى فيلون وسليمان الزائف ؛ فرداء القسيس الكبير رمز العالم [٤] ، وامرأة لوط رمز عدم الثقة والإيمان [٥] ، والثعبان من النحاس رمز

---

١ — Prepar. evang. ، ٩ ، ٢٧ ، ٣ وما يليها .

٢ — ٤٤ ، ١٦ .

٣ — راجع : Drummond ، ص ١٤٤ .

٤ — Sap. ، ١٨ ، ٢٤ ، V. M. ، ٢ ، ١١٧ .

٥ — ١٠ ، ٧ ، Leg. alleg ، ٣ ، ٢١٣ .

الخلاص [١] . والمثل الأخرى التى ذكرها Bois [٢] ، هى أن تكون كنايات أولت فى معنى روحى ، أولى من أن تكون مجازات بمعنى الكلمة .

ومهما يكن ، فهذه المجازات تكفى على الأقل للتدليل على أنه كان يوجد ، فى العصر الذى كتب فيه أولئك المؤلفون ، طريقة للتأويل المجازى تكونت فى انتظام . وأخيرا ، فضلا عن أن هـذه المجازات نفسها توجد لدى فيلون ، وهذا ما ينزع إلى التدليل على وجود مأثور هنا ، فإنها تذكر عند هؤلاء المؤلفين بما يفهم منه أنها متعارفة وفاشية إلى درجة لاتجد معها حاجة للإيضاح . والأسباب المعقدة التى من أجلها يُعنى بثوب القسيس الكبير العالم ، والتى نجد لدى فيلون توسعا فيها ، ليست مبينة أو مشارا إليها فى كتاب الحكمة . هذه ، وسواها ، يظهر إذاً أنها ترجع إلى مؤولين مجازيين بمعنى الكلمة ، أى أنها مأخوذة عن هؤلاء المؤولين بواسطة مؤلفين لم يكونوا يستعملون هذه الطريقة استعمالا منهجيا أو مذهبيا .

والآن ، هل لنا أن نرى فى Aristobule واحدا من هؤلاء أصحاب طريقة التأويل المجازى ؟ إن هذا اليهودى المشائى ، الذى يتوجه إلى الملك Philométor بشرح للشريعة يقوم على نفس المبادئ التى نجـدها لدى فيلون ، يرينا أن الطريقة كانت تكونت فى زمن متقدم تماما عن عصر مؤلفنا ، أى فيلون .

على أن موضوع Aristobule هو شيء آخر تماما غير موضوع فيلون ، وأقل اتساعا منه . إنه يرتبط فقط بهـذه النقاط : تجنب التجسيم أو التشبيه بواسطة التأويل المجازى ، وجعل موسى أستاذ الفلاسفة الإغريقيين [٣] . ومن المعروف فيما يختص بالنقطة الأولى ، أن هم كل ترجمات التوراة منذ القرن الثانى ، سواء الترجمة الإغريقية أو الترجمات الأرمينية ، كان تجنب التجسيم الغليظ . وكانوا يستخدمون فى هذا القوى الإلهية التى ينسب إليها الأعمال التى كان ينسبها النص الأولى إلى الله ، مثلا طائفة

---

١ – ١٦ ، ٥ ، ٧ ، Leg. alleg. ٢ ، ٧٩ .

٢ – Essai sur l'origine de la philosophie alexandrine ، تولوز سنة ١٨٩٠

٣ – أهم النبذ هى تلك التى تشرح الأعضاء التى ينسبها الكتاب المقدس إلى الله (pré. év ٣ ، ١٠) ؛ قارن فيلون de post,C. ٧ ، de conf. lingu. ، ١٣٥ الخ) ، وقد أكد أن الفلسفة اليونانية يرجع أصلها إلى موسى (١٣ ، ١٢) .

المصلين أو المتوجهين نحو الله les théophanies [١] . وهذه طريقة مختلفة تماما ، ولا نجد لها ، فيما عدا Aristobule ، من أثر قبل فيلون يدلّ على استعمال الطريقة المجازية فى هذا السبيل ، وهذا ما نجده عند فيلون موضوعا ثانويا جدا فى هذه الطريقة . إن الموضوع الأساسى لدى فيلون وأيضا قبله ، كما سنراه بعد قليل ، هو اكتشاف التاريخ أو القصة الداخلية للروح أو للنفس ؛ وهذا ما غاب عن Aristobule تماما . ومن ثم ، فنحن نتصوّر الآن مؤلفا قد يكون استعمل بعض الطرق الفيلونية دون أن يدرك كل مداها وأهميتها .

وفى الناحية الثانية ، نجد أن « أرسْتوبول » هو أوّل من ربط الفلسفة الإغريقية بموسى على نحو مذهبى ، وهذا ما لانجد له مثيلا لدى فيلون . وإذا لم يكن من الواجب أن نسير فى هذا بعيدا مثل Elter [٢] الذى ينكر تماما وجود فكرة كهذه لدى فيلون ، فإننا نرى على الأقل أنه يكتفى بتقريب بعض النظريات الإغريقية من النصّ الموسوى ، ولكنه فى الوقت نفسه يؤكد لنا فى الجملة ما للمفكرين الإغريق من أصالة وقيمة عالميـة [٣] . على أن هـذه الفكرة صارت معروفة ومتداولة جدا فى العصر الذى تلا فيلون ، وبخاصة بين المسيحيين .

هذا ، وعدم صحة القطع التى وصلتنا عن « أرسْتُوبول » صار الآن مؤكدا بفضل تحليلها الدقيق الفاصل بواسـطة Elter ، وبفضل مقابلتها بنص فيلون التى قام بها Wendland . ومن ذلك تبين أن المؤلف ، الذى لم يُعرف أوّلا إلا بفضل كليمانت الإسكندرى ، قد نقل فيلون مختصرا له ، ومن ثم جعله غامضا ، وبدون أن يفهمه حقّ الفهم [٤] .

---

١ – Deissmann, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus ليبزج سنة ١٩٠٣ .

٢ – بون ١٨٩٤–١٨٩٥ ص ٢٢١ Elter, De gnomolog. graecor. hist. atque orig.

٣ – راجع – عدا النصوص التى ذكرها Elter ، والتى اعتبر فيها موسى أستاذا لهيراقليط وأسقراط والرواقيين ، النص الوارد فى Qu. in Gen. ، ٤ ، ١٦٧ ، ٣٧٣ ، حيث يرجع الرواقيون فى الأخلاق إلى موسى . والطريقة أقرب إلى المقارنة بطريقة المجازيين بخصوص هومير ، منها إلى طريقة المدافعين عن المسيحية .

٤ – Elter ، المرجع السابق ذكره ، ص ٢٢٩ .

لم يبق إذن ، بعد هذا الاستقصاء والتحليل ، فى الأدب اليهودى السابق عن فيلون ، قطعة واحدة تُصوِّرت على طريقة فيلون ، وفى الروح العقلية والتى كتب بها . وهذه الحقيقة لم يُعترف بها إلا أقل جدا مما يجب . ويجب ألا يترك الباحث نفسه ينُقاد بمشابهات عامة جدا ، تقوم على خواصّ أو مشابه كانت مشتركة بين حلقات للدروس الواسعة التى كانت منتشرة جـدا فى ذلك العصر ، مثل نظرية القوى puissances أو رفض التجسيم . فإنه ينبغى ألا ننسى أن الأساس فى مذهب فيلون هو تحويل التاريخ اليهودى ، بواسطة التأويل أو الطريقة المجازية ، إلى مذهب للنجاة أو الخلاص ، وهذا ما لايوجد لدى غيره بحال .

والآن ، هل لنا أن نستنتج مع Elter [1] الذى ، دون أن يُنكر المجازيِّين المتقدمين عن فيلون ، يرى أن المذهب يعتبر فى تاريخ الأفكار اليهودية ظهورا لاسابق له وأن كل ما أثر عنه من طريقة ومذهب مرجعه إلى شخصيته وحدها ؟ إن هذا يكون سيرا منا إلى أبعد مايجب . ورأى Bousset يعتبر فى رأينا أكثر اعتدالا ودقة ؛ هذا الرأى الذى يبين كيف أن المذهب الفيلونى يبتّ أو يجزم فقط فيما يختصّ بباقى مذاهب اليهود المشتتين خارج فلسطين ، وأنه لهذا لم يقرّر له أن يعيش إلا فى وسط ضيق محدود وأكثر دقة أيضا .

ونحن نعرف ، حقا ، من قرائن وشهادات قصيرة لمعاصرين ، لا لما جاء فى أعمالهم وكتاباتهم ، وسطا يهوديا محدودا كانوا فيه قبل فيلون يعرفون مثل فيلون نفسه الطريقة المجازية . ونعنى بهذا الطائفة الأسِّينيَّة les Esséniens ، وهى طائفة عرفت لنا بواسطة شهادات تتوافق من فيلون ويوسف ومؤلف آخر وثنى ، هو Pline القديم [٢] .

هذه الطائفة ، فى عصر فيلون ، كانت قديمة جدا ، وكان وجودها معروفا مؤكدا فى عهد الملكيين يوناثان وأرستوبول الأوّل . ويظهر من المصادر التى لدينا

---

١ – المرجع السابق ذكره ص ٢٢٧ .

٢ – فيلون Quod omn. prob. lib. ، ١٢ ، ١٣ ، ٢ ، ٤٥٨ ، Eusèbe, Prep.év ، ٨ ، ١١ ؛ Pline, Hist. nat. ، ٥ ، ١٧ ؛ Jos. Bell. Jud. ، ٢ ، ٨ ، ٢ – ١٣ ؛ Ant. Jud. ١٥ ، ١٠ ، ٤٥ ؛ ١٨ ، ١ – ٥ ؛ ١٣ ، ٥ – ٩ .

أن هذه الطائفة لم تعش إلا فى فلسطين ، حيث يعيش أعضاؤها ، وهم يبلغون الأربعة آلاف ، فى طوائف مختلفة بى المدن والقرى العامة . ولا يوجد تلميح أو إشارة لهذه الطائفة فى أىّ بلد من البلاد التى توطنها اليهود فى عهد الشتات . ولو كان يوجد بعضها فى الإسكندرية ، لما أمكن أن ينسى فيلون تعريفنا بذلك . على أن مذهب هذه الطائفة يتميز بصفات وخصائص عديدة وأساسية جدا لليهودية الحرفية ، إلى درجة أن كل المؤلفين على اتفاق فى أن يثبتوا لها تأثيرا خارجيا على اليهودية . و Schürer نفسه ، مع أنه يدعوهم ، بسبب نظريتهم عن العناية الإلهية التى لاشرطِ لها [١] ، فريسيّين ثابتين على رأيهم ، يقبل عناصر خارجية عن الآراء والأفكار اليهودية : خصوصا عبادة الشمس والتوسل إليها ، نظريات الملائكة ، القدر الأزلى ، وأزلية الأرواح أو النفوس وخلودها .

وفيلون نفسه يؤكد فى العبارات الآتية ، استعمال الطائفة الأسِّينيَّة للطريقة المجازية : « إنهم يذهبون فى يوم السبت المقدس إلى الأمكنة المقدسة ، أى إلى الصوامع والبيع ، حيث يجلسون فى صفوف حسب ترتيب السنّ ، الناشئة وراء الأكبر سنا ؛ ويستعدّون للإصغاء فى النظام المقبول . وبعد هذا ، يتناول أحدهم كتابا يقرءونه ، ثم يأخذ أحد المتقدمين فى العلم فى شرح مايرى أنه غير مفهوم [٢] ؛ ومن ثم نرى أنه لا يحصل ، إلا لديهم ، تفكير وتأمل فى أغلب فقرات الكتاب ، بواسطة رموز وأمثال تبعا لتذوّق قديم جدا عندهم » .

وهذه الفقرة توجد فى أثناء عرض قام به فيلون للمذاهب الفاسفية الأسِّينيَّة وبعد أن ذكر أنهم يطرّحون المنطق الذى لافائدة له فى الفضيلة ، وعلم الطبيعة الذى هو فوق مستوى الطبيعة الإنسانية ، ذكر أنهم يرون فى الأخلاق موضوع دراستهم الأساسية . وفى هذه الدراسة يفيدون من الشريعة اليهودية باعتبارها سندا لها ؛ هذه الشريعة التى تعلّم أيام السبت ، مع الرموز والأمثال التى تغطيها . والجملة التى

---

١ — هكذا يفسر العقيدة الخاصة بالقضاء والقدر (Jos. Ant. ، ١٣ ، ٥ ، ٩١) ؛ ويبدو أن العبارة هى صبغ فكرة يونانية باللون اليهودى .

٢ — كلمة παρέρχομαι معناها التقدم فى اجتماع للتكلم فيه ، راجع Zeller, Phil. d. G. ٥ ، ٢٩٣ رقم ٣ .

تجىء بعد ، ترتبط بالجملة التى ترجمناها لنبين موضوع هذا التعليم . وهذا الذى يعلّمه لهم (بلا شك بواسطة التآويل المجازية للشريعة كما يتبين من السياق والسباق) هو التقوى ، القداسة ، العدالة ، الاقتصاد ، علم ما هو خير وما هو شرّ ، والأشياء الأخرى التى ليست بهذا أو ذاك ، الإرادة لما يجب أن يكون ، اطراح ما هو ضد هذا . وباقى الفقرة مخصص لبيان النتائج الطيبة جدا لمثل هذه التربية ، فى عادات الأسينيّين . وهكذا يكون مركز فلسفتهم وقلبها ، هو تربية أخلاقية تقوم على شرح أو تفسير مجازى للشريعة .

هذا ، ويوجد مشابهة جديرة جدا بالملاحظة بين هذا الرسم ولوحة التعليم ، فى البيع الإسكندرانية ، التى توجد فى الأعمال الأخرى لفيلون . ووقت التعليم هنا وهناك واحد ، فقد كان ذلك فى كل حين ، وفى أيام السبت بصفة خاصة [1] ، ووسيلة التعليم هى أيضا قراءة النصوص المقدسة وتفسيرها . وأخيرا ، نجد الموضوع للدراسة هو الأخلاق وحدها ، مع نفس القسمة الثلاثية التى نقابلها فى التعليم الأسينى [2] : الفضيلة بصفة عامة ، التقوى ، والإنسانية . وفى نصّ آخر [3] ، نجد وضع الحضور الجالسين فى نظام ، ووضع المفسر ، (« أحد كبار المجربين ويقف قائما . . . ») قد وصفا بنفس الكيفية تقريبا .

وقد نجد فارقا واحدا ، ولكنه على أهمية بالغة الخطر ؛ فإنه لم يقل فى أىّ موضع بأنه ، فى البيع الإسكندرانية ، كان يستعمل التأويل المجازى . وفضلا عن هذا ، فنحن نرى تماما ، من أعمال فيلون نفسه ، كيف كان المفسرون الإسكندريون يستطيعون أن يستخرجوا دروسا فى الأخلاق من التفسير الحرفى نفسه . ومع ذلك فنحن لانستطيع أن نستنتج من هذا النقص فى معرفة ما كان ، أنه فى البيع ، العديدة جدا زمن الشتات ، لم يستعملوا مطلقا هـذه الطريقة .

---

١ – .V. M ، ٢ ، ٢١٥ ، بشأن كنيسة موسى ، راجع « الأسينيون – les Esseniens

٢ – راجع فى .quod omn. pr. lib ، هذا التعبير الخاص بصديق الله ، وصديق الإنسان ، وتعداد موسى : تعلم أولا الفضائل الرئيسية الأربع ، ثم تعلم الفضائل المتعلقة بالأشياء البشرية والإلهية .

٣ – .de Septen ، ٦ ، ١ ، ٢٨٢ ، راجع أيضا Fragments ٢ ، ٦٣٠ .

والمشابهة الكاملة "le parallélisme" بين البيعة الإسينيّة فى فلسطين ، وبين فرقة المصلين التى كان فيلون يعرفها ويختلف إليها فى الإسكندرية ، ليست بالتى تلهمنا كثيرا من الثقة فى دقة هذا الرسم.

وقد يكون صحيحا ، أو قريبا من الحق ، أن يكون فيلون استطاع تخيل كيفية إفادة الأسينيّين من وقت العطلة ، حسب مايراه حوله . ومع هذا ، فهذا التعليم المجازى لايشهد له إلا هذا النصّ الذى ذكرناه عن فيلون ؛ والمصادر الأخرى : l' Apologie des Juifs لفيلون نفسه ، والفقرات الخاصة بيوسف التى تحوى رسوما للمذهب الإسينى فى جملته ، لاتذكر الاجتماعات الأسبوعية لتفسير النصوص .

والآن ، لنقارن الصورتين أو اللوحتين اللتين نجدهما فى كتاب la Liberté du Sage وكتاب l'Apologie des Juifs ومن هذه المقارنة نعرف أن التفاصيل الدقيقة عن جنسيتهم ، أماكن إقامتهم ، اشتقاق الاسم ، مشاغلهم المادية ، قواعد طائفتهم — كل هذا ، نجده تقريبا واحدا هنا وهناك ، مع بعض الاختلاف الهيّن . ونجد فقط الفقرة الخاصة بالطريقة المجازية ، وبالتمارين أيام السبت ، قد أضيفت كلها فى اللوحة الأولى على أنها مدسوسة حقا بلا ريب . وأكثر من هذا ، فإن الذى نعرفه عن أفكارهم لايتطلب مطلقا ، بل يطرد هذا التأويل المجازى الذى حسب الفقرة السابق ذكرها ، كان الدعامة التى تقوم عليها مذاهبهم . وكتب الفرقة التى كانوا يحتفظون بها ، لم تكن بيقين الكتب المجازية . إنها كانت تحوى ، ضمن ما تحويه ، خواصّ الجذور ومبادئ للشفاء من الشهوات . وحينما كانوا يلجأون إلى الكتاب المقدس للتنبؤ بالمستقبل ، يُرون بعيدين عن التأويل الفيلونى .

ولكن الذى يجب أن يكون غير دقيق أو مضبوط ، ليس فقط الفقرة الخاصة بالطريقة المجازية ، ولكن كذلك أيضا التوسع كله الذى يعتبر جزءا منها . وقد لاحظ Zeller من قبل أنه ليس من الممكن القول حرفيا بأن الأسينيّين كانوا يمتنعون عن أىّ دراسة طبيعية ، إذ كانت لهم نظرية عن القدر والتأليه ، وعن الأفكار السحرية ، والاعتقاد بسابقية وجود الأرواح فى الأثير .

ويجب ألا ننسى أن فيلون يتكلم عن الأسينيّين كمادح مقرّظ لا كمؤرّخ ، إذ

كان همه أن يبين فيهم بعض خصائص ومشابه من مثله الأعلى . إنهم كانوا تعلّة له فيما يختص ببعض الأبحاث ، أو الموضوعات الأخلاقية ، التي نعرفها واعتدنا أن نراها فى كتاباته . ففى المبدأ ، نجد المبحث ضد المدن الذى يستند إلى الرأى الذى يقول بأن الأسينيّين لايقيمون فى المدن،وهذا ما يضاد تماما شهادة فيلون الأخرى ؛ ثم المبحث ضد الاسترقاق وعن المساواة الإنسانية . وفى نص كتاب l' Apologie des Juifs ، نجد أوّلا الإشارة إلى مبحث نبالة المولد ، ثم توسعا طويلا ضد النساء . كل هذا وذاك أفكار وآراء معروفة ، وليس ذكر الأسينيّين هنا إلا تعلة لإدخالها فى البحث . والفقرة الطويلة عن الفلسفة ، وهو ما نبحث الآن قيمته ، تتوسع فى فكرة فيلون المعروفة تمام المعرفة ، وهى أن الأسينيّين كانوا يرون أن الدقة فى الحديث والبحوث الطبيعية يجب أن تُهجر فى سبيل الأخلاق . وهذا ما يتفق مع ضرب فضيلتهم العملية تماما ، مع زهدهم المعروف ، ولكنه لا صلة بينه وبين مذاهبهم التى نعرفها فى مواضع أخرى .

يبقى إذًا من المتيقن قليلا أن الأسينيّين كانوا يستعملون الطريقة المجازية ، وأننا لانستطيع أن نرى فيهم الممثلين للطريقة المأثورة اليهودية التى غالبا مايستمدّ فيلون منها . ولنا أن نقرّر أنه بصفة عامة ، لم تنجح ، فيما يلوح ، المحاولات التى أريد بها ربط الأسينيّين بالمذهب الإسكندرى . فقد دلل Bousset فى وضوح ضد Zeller على أن هذه الطائفة لم تأخذ شيئا ما عن الطوائف الفيثاغورية المحدثة أو الأورفية ، هذه الطوائف التى كان مركزها فى الإسكندرية خاصة .[١]

وقد حاول Friedländer [٢] ، دون نجاح ، أن يرى فى مذاهبهم آثارا من المذهب الإسكندرى . إنه يضع فى المقدمة الشروح المجازية والنظريات السرية ؛ وقد رأينا ما يجب أن نظنه فى الشروح المجازية ، التى لم يقم الدليل على وجودها وفى النظريات السرية التى بالتأكيد لم تكن تحوى شيئا من المجازات . وفى موضوع التضحيات ، نجد أن رأى الأسينيّين لايزال غير واضح ؛ فهناك نص أول لايقول،

---

١ - Bousset ، ص ٤٣٢ مقابل زيلر Zeller, Zeitschr. für wiss. Th. ١٨٩٩ .

٢ - Zur Entstehung des Christ. ، ص ٩٨ - ١٤٢ .

حقا ، بأنهم كانوا يرفضون التضحيات ، ولكن كانوا يرون عبادة الله بالعبادة الداخلية أفضل من عبادته بالتضحيات [١] . ونص ثان [٢] يقول «بأنهم ماكانوا يقومون بالتضحيات ، لأن دخول المعبد كان محرّما عليهم» . ومن ثم يكون من المستحيل إذا أن نقارن موقفهم هنا بموقف الانشقاق المصرى عن معبد « أنياس — Onias » . ونظرية أفلاطون عن الله ، سبب الخير فقط ، توجد فى الجزء الذى نشك فى صحته من رسم فيلون . وليس تأويل Friedländer للبلطة الصغيرة التى يتسلمها صغار الطائفة ، على ضوء فقرة من فيلون ، ترى أن المعول يرمز للعقل ، إلا فرضا لاثبات له . ولم يبق بعد هذا كله ، إلا نظرية النفس ، نظرية الجسم — السجن ، التى لاتكفى وحدها لأن نجعل من المذهب الأسينى فرعا من المذهب الإسكندرى . اليهودى .

المذهب الأسينى يوجد إذًا على هامش المذهب اليهودى الإسكندرى بصفة عامة ، وعلى هامش الطريقة المجازية المأثورة بصفة خاصة .

وفيلون نفسه أيضا هو الذى يفيدنا عن طريقة مجازية أخرى عند « الترابيتيّين "les Thérapeutes" » ، وذلك فى هذه الكلمات : « إن لهم أيضا كتابات قديمة ، من هؤلاء الذين كانوا رؤساء الطائفة ، ومن الذين تركوا وثائق عديدة من النوع المجازى » (فصل ٣ ص ٣٧٥) . هذه إذًا كتب ليس لها أىّ طابع سرّى ، وهى ، وقد انتقلت إلى الطائفة وانسابت بينها ، كان حتما أن تفرض بسبب قدمها قواعد وحدودا لما كان من المفسرّين من حرية فى التفسير وابتعاد عن الأصول . ولم تلق هذه الإشارة الضعيفة والمنعزلة أىّ إيضاح فى باقى رسالة فيلون ؛ وهذه الرسالة بقيت ، رغم البحوث التى عملت عن باقى كتاباته وعن المخطوطات أيضا ، وثيقتنا الوحيدة عن الترابيت . وإذا ، فهذه الرسالة الغنية جدا بالتفاصيل عن عادات هذه الطائفة والقواعد التى كانت تسير عليها ، لاتحوى تقريبا شيئا عن مذهبها . حتى إن الشرحين أو التفسيرين المجازيين اللذين نجدهما فى هذه الرسالة : تفسير العدد خمسين (فصل ٨ ص ٤٨٠) ، والفقرة الخاصة بالبحر الأحمر التى أوّلت بالخروج من

---

١ — Jos., Ant. ، ١٨ ، ٢ .

٢ — Qu. in Gen. ، ١٢ ومعناها أنهم يعتبرون العبادة الداخلية جوهرية ، وليس معناها أنهم لايقدمون قرابين .

الحساسية (فصل ١١ ص ٤٨٥)، واللذين نجدهما لدى فيلون (رسالة de Somn. ، II ٢٦٩ ؛ حياة موسى ، II ، ٨٠) ، ليسا معزوين بصفة صريحة قاطعة إلى الترابيت ، ومن الممكن أن يكون مرجعهما إلى المؤلف نفسه .

وفى هذه الفقرة وحدها ، يصف لنا المؤلف ، فى شىء من التفصيل ، المبدأ الذى قام عليه التأويل عندهم ، إذ يقول : « إن شروح الكتب المقدسة تكون بطريقة التأويل المجازى ؛ والتشريع كله يشبه عند هؤلاء الناس الحيوان : الجسم هو الأوامر والنواهى الحرفية ، والروح هو المعنى الذى لا يُرى والقائم بالكلمات . بهذا المعنى بدأت الروح فى تأمل موضوعاتها الخاصة ، ومن خلال مرآة الأسماء رأت ما للأفكار من الجمال الفريد العجيب المختلف الضروب ؛ إنها أولًا توسعت فى الرموز وخلصتها مما يختلط بها ، ثم جذبت إلى النور الواضح المبين هذه الأفكار للذين يستطيعون ، مبتدئين من إشارة غير ذات دلالة [1] ، رؤية الأمور الخافية غير المرئية من خلال الأشياء المرئية » (فصل ١٠ ص ٤٨٣) .

وهنا نرى متشابهات كبيرة جدا للمذهب الفيلونى ؛ فإن فيلون يشرح أيضا طريقته بالمقارنة بالحيوان [2] والمرآة [3] . ومثله نرى الترابيت يستخدمون الطريقة نفسها فى استمرار فى جميع فقرات الكتاب المقدس ؛ بينما ، فى غير هذا ، لا يجد الباحث من الطريقة المجازية إلا آثارا تتخلل ضربا آخر تماما من التفسير .

وأخيرا ، فإن طريقة العرض الذى يتكوّن من جزءين ، البحث عن الرمز ، ثم عرض المذهب الذى ينتج عن ذلك ، نجدها معروفة لفيلون . وهنا نذكر أن الأمر لم يعد ، كما كان فى « حكمة سليمان » ، مجازات سريعة قصيرة ، بل صار الأمر أمر شروح مستمرة تقوم على التفكير والتعليل .

نحن إذًا هنا فى طريق ، أو على أثر ، تقليد أو مأثور يهودى خالص . ومن الممكن أن يظهر لنا أنه من المحتمل الشبيه بالحق أن تكون جماعة قليلة الأهمية ، مثل الطائفة التى يصفها فيلون ، أخرجت إلى الحياة طريقة التأويل المجازى كاملة بتمامها .

---

١ — ويرجح أنها إشارة إلى النتائج الهامة التى تستخلصها الطريقة المجازية من النصوص القليلة الأهمية ، مثل إضافة حرف إلى اسم « سارة » أو إلى اسم إبراهيم .

٢ — Migr. Abr. ، ٩٣ .　　٣ — de Decal. ، ٢١ .

ولكن طائفة « الترابيتيّين » على بحيرة مريوط لم تكن هى وحدها ، لقد كان منها آخرون بشهادة فيلون خاصة حول الإسكندرية ، ولكن أيضا فى كل الجهات أوالمديريات المصرية القديمة ، بل وأيضا فى كل البلاد الإغريقية أوالبربرية . إن أفراد هذه الطائفة لم يكونوا يكوّنون ، كما بينه « ماسبيو [1] — Massebieau » ، نظاما مقفلا فى صرامة وشدة ، له مركز رئيس وقواعد ثابتة محددة ، بل كان اسم الطائفة يدل بطريقة عامة جدا على هؤلاء الذين كانوا يعبدون الله بعاداتهم الطيبة وحياتهم فى الدراسة . ومن ثم كانوا يستطيعون تكوين حزب يهودى منتشر إلى حد كبير . وقد رأينا عند فيلون تأثير الطريقة المجازية ، لا الرواقية ، ولكن ، فى عبارة أكثر دقة ، الرواقية المصرية والفيثاغورية المحدثة . على أنه ، من ناحية أخرى ، يهودية الترابيت كانت تميل على التحقيق فى اتجاه المذهب التصوّفى الإسكندرى نفسه ، إن نوع حياة الترابيت هو الحياة التى اصطنعها الرهبان المصريون حسب Chérémon : حياة زهد وتأمل . وقد أمكن عند هؤلاء فقط أن يتوطد ، تحت التأثير الإغريقى ، تقليد يهودى تماما يحتوى فضلا ، عن نظرية القوى الإلهية ، طريقة التأويل المجازى .

إنه حقا ، منذ عصر أوائل أسرة « اللاغوسيّين — "les Lagides" — ، مع « ما نيتون » ، نجد عمل التلفيق الدينى ، الذى كان مقدرا له أن ينتهى إلى العبادة الروحية والمجازية مع Chérémon ، قد أخذ بدايته . فمن الممكن إذاً أن يكون فى عصر فيلون تقليد أو مأثور قوىّ وقديم ، وعمل فيلون يرتبط بنفس هذه التأثيرات . لقد عانى بلا شك هذه التأثيرات مباشرة ؛ ولكنه كان يهوديا تقيا ومخلصا مؤمنا أكثر مما يجب ، ولهذا أمكن له توفيق هذه التأثيرات مع اليهودية ، إذا لم يكن استطاع جعلها تعتمد على تقليد يهودى خالص تماما .

هذا ، وإلى أىّ نقطة تابع الترابيت وقال بما كانوا يرون ؟ نحن لن نعرف هذا إلا إذا كشفت مخطوطات جديدة تلقى نورا على النشاط الأدبى لهذه الديانات . ثم

---

١ — Le Traité de la Vie contemplative ، فى مجلة تاريخ الأديان : Revue d'hist. des Reli. ١٦ ، ١٧٠ — ٢٨٤ .

* أسرة مصرية زعيمها أحد قواد الإسكندر ، وهو بطليموس بن لاغوس ؛ حكمت من سنة ٣٠٦ — ٣٠ ق . م

لا يظهر أن الترابيت كتبوا نتائج تأملاتهم ، هذه التأملات التى كانوا يعرضونها شفويا ، فى أيام الأعياد الكبرى ، على إخوانهم فى الدين . إنهم لم يكتبوا إلا أناشيد ، ولم يكن لهم كتب إلا الكتب المجازية القديمة التى للطائفة ، وفيها كانوا يجدون ما يريدون من نماذج ومثل للتأويل . ولكن يحدث أن يشير لنا فيلون إلى تفاسير وإيضاحات مأخوذة عن واحد من المجازيين السابقين ، على أن الحالة مع هذا كانت نادرة إلى حد كبير ؛ فإنه لم يكن يذكر فى أغلب الأحيان ما به نعرف أن هذا التفسير هو شخصى له أو مأثور تلقاه عن الغير . وقد جمعنا نحو عشرين فقرة من كتاباته كانت الإشارة فيها ، فى هذه الناحية ، واضحة صريحة .

ونجد فيلون قد توسع فى بعض هذه الشروح ، وهذا يلوح إشارة إلى تفسير أو شرح شفوى مثيل ما كان من الترابيتيّين [١] . وأحيانا كان يعلن أن هذا مجرّد شرح مأثور ، دون أية إشارة خاصة إلى أصله [٢] . وأحيانا أخرى كان يبين لنا ، بأكثر وضوح ، المفسرين الذين يأخذ عنهم ، على أنهم مفسرون تعوّدوا استخدام الطريقة المجازية [٣] . إنه إذًا عرف شخصيا ، أو بواسطة النقل والرواية ، بعض أصحاب المجاز الذين كان همهم فقط أو تقريبا التأويل . وأصحاب المجاز هؤلاء ، أشير إليهم مرّة باسم « الطبيعيين » [٤] . وهذه الكلمة لا يمكن بحسب السياق ، السياق الذى كان الكلام فيه عن مسألة أخلاقية ، أن تؤخذ فى معنى ضيق ؛ إنها تشير بالأولى إلى هؤلاء الذين يدرسون الطبيعة ليحيوا على تطابق معها ، إنها تقدم لنا تشابها ملحوظا

---

١ – وهو يستعمل كلمة ἤκουσα (سمع) de Abr. ، ٩٩ ، de Jos. ١٥١ .

٢ – Mut. nom. ، ١٤١ – ١٤٣ ، V.M. ٢ ، ٩٨ ؛ Qu. in Gen. ، ١ ، ٨ . وانظر ما ورد فى ذلك من الصيغ العديدة المختلفة ، مثل قال البعض ، الكثير يقول .. ؛ فى نفس المرجع ، ٣ ، ١١ ، ١٨٤ : شرحه ٣ ، ١٣ ؛ Qu. in Ex ، ٢ ، ٥٦ ، ٣١٠ ، De plant. ، ٥٢ ، leg. alleg. ، ١ ، ٥٩ ، وأحيانا يستطيع إثبات الرواية tradition ، بالمقابلة بين تفسير شخصيه وتفسير دارج (id. de An. sacr. ٦ ، ٢ ، ٢٤٢) .

٣ – de Sept. ، ١٨ ، ٢ ، ٢٩٣ ، راجع : Qu. in Ex ، ٢ ، ٧١ ، ٥١٨ ، de plant. ، ٧٤ .

٤ – de Abrah. ، ٩٩ ، وعلماء الطبيعة هنا هم بلا شك يهود. وقد جاءت دراسة Bousset مؤيدة النتائج التى وصلنا إليها (Der Schulbetrieb... ، برلين سنة ١٩١٥ ، ص ٨ – ١٤) .

مع ما تشير إليـه كلمة الترابيت [١] ، ويتضح معناها بتمييز النشوان exalté من بين أولئك الذين يجحدون الطبيعة (الذين هم أصحاب المجاز) ، وأولئك الذين يحترمون ما هو متفق عليه (أى المفسرين الحرفيين) .

وحينما يتكلم فيلون فى موضع آخر ، بمناسبة فقرة مجسمة أو مشبهة من سفر التكوين ، ويصل إلى « الطريقة المجازية المعتادة للطبيعيين » [٢] ، هؤلاء الطبيعيون لايكونون إذًا ، كما كان يُعتقد غالبا ، رواقيين ، ولكن من اليهود . ومهما يكن فهذه التسمية كان واجبا أن تكون معروفة متداولة ، وسنوضح أيضا أنه كان يلوم بعض المؤوّلين حين يعبرون بمناسبة الحديث عن شجرة الحياة عن « رأى طبي أكثر منه طبيعيا » [٣] ، وهذا ما يعتبر بطريق الاحتمال إشارة إلى تسميتهم « بالطبيعيين » .

والتآويل التى ذكرها فيلون باعتبارها مأثورة ، تتناول تقريبا كل الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس ، أى التوراة ؛ وإنه بلا ريب مجرّد حالة عرضية أن نجد الأكثر عددا من هـذه التآويل تتصل بحياة إبرهيم [٤] . ولكن توجد أخرى عن آدم والجنة ، وعن يوسف ، وعن الخروج ، وعن المعجزات ، وعن صلاة موسى ، وأخيرا عن الزينات المختلفة للمعبد [٥] . وهذه التآويل جميعا نجدها فى صور مختلفة : هى تارة مجموعة من المعانى المختلفة لفقرة واحدة ، وفيلون يختار منها واحدا ، أو يعارضها بتأويل شخص خاص منه [٦] ؛ وتارة يكون التأويل بيان رأى واحد يتوسع فيه فيلون دون نقد له [٧] . والحالة الأولى تبين لنا أن التأويل المجازى كان بعيدا عن أن يكون مضبوطا بقانون . والكلمات التى يذكرها غالبا فيلون ،

---

١ — الذين وقفوا حياتهم على تأمل أشياء الطبيعة فصل ٨ ، ٢ ، ٤٨١ .

٢ — de post. C. ٧ .

٣ — Leg. alleg. ، ١ ، ٥٩ .

٤ — De plant. ، ٧٣ وما يليها ؛ mut. nom. ، ٤٢ ، de Abrah. ، ٩٩ ؛ Qu. in Gen. ، ٣ ، ١١ ، ١٣ .

٥ — Qu. in Gen. ، ١ ، ٨ ، ١٠ ؛ de Jos. ، ١٥١ وما يليها ؛ de Sept. ، ١٨ ؛ V.M. ، ٢ ، ١٨٢ ؛ de plant. ، ٥٢ ؛ V. M. ، ٢ ، ١٩٨ ؛ Qu. in Ex. ، ٢ ، ٥٨ ، ٧١ .

٦ — مثال ذلك Qu. in Gen. ، ١ ، ١٠ ، (Leg. alleg. ، ١ ، ٥٩) عن شجرة الحياة .

٧ — de Jos. ، ١٥١ وما يليها

وهى : « قوانين المجاز » [١] ، أى التأويل المجازى ، لايمكن أن يراد منها أن تدل على أكثر من قواعد عامة كانت تدع أيضا الحرية للرأى الشخصى الفردى .

ذلك ، بأننا فى الحق والواقع ، نرى هذه التأويل تقوم على المذاهب الفلسفية المختلفة غاية الاختلاف . وكان هؤلاء المفسرون جميعا لايرون فى موسى فلسفة واحدة . ويمكن أن تقول ، على وجه عام ، بأن التأويل المأثورة التى يقاتلها فيلون كانت تؤلف مجموعة أو نمطا على حدة ؛ إنها كانت ترى فى الشريعة مذهبا جبريا محتوما على طريقة الرواقيين ، وتبحث فيها بصفة خاصة عن نظريات طبيعية أو فلكية . إن هذه التأويل هى التى أخذت المذهب الجبرى الحتمى من هذه الآية من سفر التكوين « خطايا العموريين وآثامهم لم تنته بعد » [٢] .

وكان من ذلك أن مجموعة من التأويل المأثورة يجىء بعضها إثر بعض . ويظهر أنها اتخذت موضوعا لها البحث ، فى تابوت العهد والموضوعات الأخرى للعبادة ، عن رمز للعالم وأجزائه المختلفة ؛ فطائفة الملائكة الكروبيين الذين يحملون المائدة الذهبية التى فوق التابوت هم وجها الكرة السماوية [٣] ؛ والجدر الداخلية للتابوت مع حلقاتها تمثل الاعتدالين والفصول الأربعة [٤] . وهذا النوع من التأويل يمتد إلى إلى كل الشريعة . فشجرة الحياة التى فى الجنة كانت تمثل ، فى رأى بعض المؤولين ، الأرض والشمس أو الدوائر السماوية [٥] . وبحسب تأويل آخر ، نرى آباء إبراهيم الذين يلتفت إليهم ساعة موته ، هم إما الأجرام السماوية أو العناصر التى ينحل إليها كل ما هو مركب من الموجودات [٦] . بل فى حياة إبراهيم نفسه . نرى فيلون ذاته يؤول تغيير اسمه من أبرام إلى إبراهام بأنه رمز للانتقال من علم النجوم إلى معرفة نفسه ومعرفة الله . ولكنه يذكر تأويلا آخر ، لا على أنه المأثور ، ويكون إبراهيم حسب

---

١ — de Somn. ، ١ ، ٧٣ ؛ de Abrah. ٦٨ ، ولسنا إزاء قاعدة خاصة ، بل هو مجرد تحول شىء محس إلى شىء معقول .

٢ — Quis rer. div. h. ، ٣٠٠ ؛ راجع Qu. in Gen. ، ٣ ، ١٣ ، ١٨١ .

٣ — de Cherub. ، ٢١ — ٢٧ معارض للشرح المستمد من الفقرة ٢٩ .

٤ — Qu. in Ex. ، ٢ ، ٥٦ .

٥ — Qu. in Gen. ، ١ ، ١٠ .

٦ — Quis rer. div. h. ، ٢٨٠ — ٢٨٣ .

هذا التأويل رمزا لعلم النجوم[١] . وبمناسبة « جبل الميراث » الذى جاء فى سفر الخروج . نراه يذكر ، قبل أن يورد تأويله ، تفسيرين ثانيهما تفسير مأثور ؛ والأول الذى يمثل هذا الجبل بالعالم ، والذى رفضه ، يجب أن يكون مأثورا أيضا .

فى كل هذه الفقرات ، نرى آثار مذهب مجازى طبيعى وفلكى من أجله يتكلم ، زيادة عن ذلك ، عرض فيلون أيضا . حقا ، نراه ، فى نصوص les Questions التى لم تدخل فى le Commentaire allégorique الكبير ، يبقى فى الأعم الأغلب من الحالات فى جانب وجهة النظر الطبيعية . وفى كتاب les Questions sur l'Exode يحسّ المرء بقوّة المذهب المزدوج للتأويل : المجاز الكونى ، والمجاز الروحى المعنوى . فأولا التابوت هو السماء التى لاتفسد والتى تحوى كل أجزاء العالم (٥٣) مع تاجها من النجوم (٥٥) ، واعتدالها (٥٦) ، وارتباط العلل والأسباب التى فيها (٥٨) ، هذه السماء التى تمثل رمزيا بالأجزاء المختلفة . وفى les Questions (٦٢ — ٦٩) . نجد المعنى أو الدلالة الفلكية لهذه الطائفة من الملائكة الكروبيين يحلّ بدلها أخرى ؛ وإن كنا نعرف من موضع آخر أنه يُعْنَى بهؤلاء الملائكة وجها الكرة السماوية كما سبق أن ذكرنا . والمائدة نراها تعتبر رمز الجسم (٦٩) مع تغييراته المستمدة (٧٠) ، وضرورية الغذاء له (٧١) ؛ كما نرى الشمعدان يحتوى رمزيا السماء والنجوم(٧٢ - ٨٢) . والخيمة ، التى تحتها يستقرّ التابوت ، بأجزائها المختلفة هى العالم الأرضى ، العالم الذى هو حشو فلك القمر منفصلا بالهواء (الممثل بالحجاب) عن العالم السماوى . يجىء بعد هذا كله ملابس الكاهن الأكبر التى تمثل . كما فى « حكمة سليمان » ، العالم وأجزاءه المختلفة [٢] .

هذا ، وبعض أجزاء ذلك التفسير ، سواء أكان هنا أم فى موضع آخر ، نجدها ذكرت على أنها مأثورة ؛ ولا يمكن تقريبا الشك فى أنها كذلك كلها ، بسبب ما بينها من وحدة تجمعها . ولكن ، بصفة عامة ، يضاف إلى هذا النوع من التأويل تأويل آخر مختلف تماما ، وإن كان روحيا أو معنويا ، وبعض أجزائه تدخل فيه كأنها

---

١ — de plantat. ، ٤٨ — ٥٢ .

٢ — كل هذا التأويل ملخص بإيجاز فى Quis rer. div. h. ، ٢٢١ — ٢٣١ .

شخصية له . فالتابوت فى هذا التأويل يمثل العالم المعقول ، وكل أجزائه هى القوى الإلهية [١] . وفى إحدى هـذه التأويلات ، نجد تلك الطائفة من الملائكة ، رمز القوانين الأوليين من القوى الإلهية ، تماما فى موضع آخر [٢] على أنها نتيجة إلهام شخصى ؛ فمن المحتمل ، إذاً ، أن يكون الأمر كذلك فى التأويل الآخر .

وفيلون يسير مبعدا أيضا فى هـذا السبيل ، سبيل جعل التأويل يهدف للناحية الروحية ، حين يضيف أيضا تأويلا ثالثا ، وذلك إذ يعمل من موضوعات العبادة وأمورها رموزا للحالة الباطنية للروح . فالتابوت هو الروح بفضائلها غير القابلة للفساد (٥٣ ، فى الآخر) ، وأفكارها التى لاترى ، وأعمالها المرئية المشاهدة (٥٤) وآنية صبّ الشراب موضوعة على المنضدة هى الروح الكاملة تفتح ذاتها لله (٧١) ؛ وزنبق الشمعدان هو فصل الأشياء الإنسانية والإلهية (٧٦) ؛ وعلوّ التابوت هو عظمة الروح التى تضحّى وتقدم قربانا (١٠٠) ؛ وزيت المصباح هو الحكمة (١٠٣).

وهكذا ، نرى فيلون يضع بجانب التأويل الطبيعى المأثور آخر روحيا ، وهذا يجد موضوعاته فى العالم المعقول أو الحالات الباطنية للروح . ويوجد غالبا فى مواطن أخرى نوعان من التفسير يوضع أحدهما فوق الآخر ؛ فتقسيم أو توزيع الأعضاء فى الضحية التى لا يبقى منها شئ لا يمثل السير فى العالم من الواحد إلى الكثير ومن الكثير إلى الواحد ، بل يمثل فى رأيه تقسيم الصلاة إلى أعمال رحمة وفضلا من الله [٣] ؛ وشجرة الحيـاة فى الجنـة ليست شيئا ماديا ، ولا القلب أو الشمس ، ولـكنها رمز للتقوى ، مركز الفضـيلة ؛ « وآباء إبرهيم » هم فى رأى البعض عناصر مادية ، وفى رأى آخرين معان معقولة . ومن أجل هذا ، نستطيع أن نرى بسهولة ويسر إلى أين يسير استحسان فيلون وتفضيله لبعض أنماط التأويل ، حتى إذا لم يشر هو إليه .

---

١ — Qu. in Ex. ، ٢ ، ٦٨ .

٢ — de Cherub. ، ٢٧ .

٣ — de Anim. sar. id. ، ٧ ، ٢ ، ٢ ، ٤٢ ، ويمكن ربط هذا التفسير باستعارة «السياسى» لأفلاطون ، ٢٨٧ "278 a" ، وهو المقارنة بين التقسيم المنطقى ، وبين تجزئة الضحايا بمعرفة الكاهن .

هذه هى تآويل النوع الثانى التى أشير إليها على أنها تآويل شخصية ، وهى تآويل تستخدم غالبا فى أن تحل محل أخرى من التآويل الطبيعية .

وهذا الضرب من التأويل المجازى المعنوى حقا ، الذى هدفه أن يدرك وراء الحروف فى التوراة ، العلاقات الخاصة الباطنية بين الروح والعالم المعقول ، هل هو مأثور أيضا ؟ إن هذا المجاز أيضا مأثور بلا ريب ، ونحن نقابل المأثور فى التآويل الأساسية فى المذهب الفيلونى . وأكثر من هذا ، لايوجد مذهب هام حقا من النظام الفيلونى العام إلا ونجد فيه أثر المأثور واضحا . فأولا ، فيما يختص بالموجودات أو الكائنات المعقولة ، معتبرة فى علاقاتها بالنفس الإنسانية ، يوجد مفسرون سابقون عرفوا نظرية اللوغوس .

هؤلاء المفسرون يصفون مقابلة أو تلاقى الروح أو النفس مع اللوغوس ، التى لايعود فيها للإحساس والعقل الإنسانى ما لهما من تأثير [1] . إنهم أيضا يوحدون بين الخير واللوغوس ، ويرون أن اللوغوس هو مثوى الإله الذى يجعله يدخل فينا أو إلينا [2] . كما أنهم عرفوا عالم الأفكار ، ويعرفون التمييز بين الفضيلة المثالية الخالدة والخير المخلوق ، وبين الإنسان الحادث والإنسان المثالى [3] . وكذلك نجدهم ذكروا القوى المطلقة والخيرة التى تقابل ما جاء فى الكتب المقدسة عن السيد الإله "Seigneur-Dieu" والله ، فيما يرون أيضا ، سبق الزمن بإنعاماته [4] . وفيما يختص بالتاريخ الداخلى للروح ، نجد التأويل الهام جدا ، الذى ذكره فيلون كسر من الأسرار ، لزواج إبراهيم وسارة على أنه رمز لإخصاب الفضيلة بواسطة الله . وفى هذا نجد فقرة تلح فى بيان العجز الأساسى للروح التى لا يمكن للفضيلة أن تتصل بها إلا من الظاهر [5] . وقد

---

١ – de Somn. ، ١ ، ١١٨ .

٢ – de plantat. ، ٥٢ .

٣ – Quis rer. div. h. ، ٢٨٠ ؛ mut. nom. ، ١٤١ – ١٤٣ ؛ Qu. in Gen. ، ١ ، ٨ ، ٦ .

٤ – de plantat. ، ٧٤ – ٩٣ ؛ mut. nom. ، ١٤١ .

٥ – de Abrah. ، ٩٩ .

أشير [١] إلى العبادة الروحية وخلود النفس ، وذلك بالتقوى [٢] والحرية التي كانت تتصوّر على أنها رق تحت الله وأمره [٣] . وهنا يجب أن نشير إشارة خاصة إلى مذهب « المجهود » الزهدى : إن تأويلا مأثورا للجوزات التي نمت على غصن هرون ، يُنمى في توسع إلى حدّ طويل نظرية المجهود . وكذلك تأويل مأثور آخر وطويل أيضا لحلم خدم فرعون ينمى في توسع أيضا نظرية الضروريات [٤] .

هذا التعداد الوجيز يحتوى بالإجمال كل مبادئ فيلون ، والعلاقات الصوفية بالعالم المعقول ومذهب الزهد .

ذلك النوع الثاني من التأويل ، لم يوجد إذًا مع فيلون . فإنه ليس الأول الذى جاءته فكرة البحث في الكتب المقدسة عن وصف للروح الإنسانية ، بل إن هذه الطريقة التي هي سار عليها الترابيتيّون . والفقرة التي ذكرناها ، والمصطلحات التي استعملت ، ينفيان تماما بصفة قاطعة كل تأويل فلكى أو طبيعى . إذ لم يكن الكلام إلا عن تأويلات معنوية .

ومن المهمّ أن نلاحظ أن المؤلف يلح في ذلك على كل جزء من أجزاء الجمل التي وردت به . فالذى يُرى تحت الألفاظ والكلمات ، هو « ما تحويه من العقل الذى لا يُرى والذى تحويه الكلمات » ، « ضروب جمال المُثُل » ، وأخيرا « الأشياء التي لا ترى » . وهذا الضرب من التأويل لم يكن ليتفق مع طريقة ربما كانت تريد أن تجد تحت النصّ الحرفى العالم الطبيعى . ومن جهة أخرى ، نحن نعلم أىّ مدى واسع كان ، لدى اليهود في عصر فيلون ، لعلم النجوم والنظرية الرواقية عن العالم التي كانت في ذلك العهد متضامنة وهذا العلم . ولنا ، في فيلون نفسه ، شاهد على هذا [٥] . وإذًا ، لم يكن عجبا أن يوجد من أصحاب الطريقة المجازية من يريد جرّ النصّ المقدس إلى هذه الناحية أو ذلك المعنى . .

---

١ – Qu. in Gen. ، ٢ ، ٧٢ ، ٥١٨ ، النفس مراقة .

٢ – Qu. in Gen. ، ١ ، ١٠ .

٣ – de plantat. ، ٥٢ – ٥٤ .

٤ – V. M. ، ٢ ، ٨٢ و de Jos. ، ١٥١ – ١٥٧ .

٥ – راجع الكتاب الثانى ، الفصل الرابع ، فقرة ٢ .

من هـذا نرى ، مع ما نملك تحت أيدينا من عناصر ، كيف وإلى أىّ مدى ، بقيت مسألة التأويل المجازى المأثور غامضة . ذلك بأن الآداب اليهودية الإسكندرانية قبل فيلون لاتحتوى إلا آثارا ليست بذات غناء أو دلالة فى ناحيـة التأويل المجازى ، وإن كانت على الأقلّ تثبت وجود مؤوّلين مجازيين . وقد رأينا أنه لم يكن من المستطاع لنا ، أن نعتبر Aristobule الزائف واحـدا من هؤلاء . ومن جانب اليهودية فى فلسطين ، نجد أنه من المشكوك جدا فيه أن يكون الإسّينيّون استعملوا المجاز ، وأنه لايمكن إثبات أن التأويل النادرة للكتب الربانية ، المتشددة جدا من ناحية المبدأ فى الروح المجازية ، لم تكن على التحقيق متأثرة بالأفكار اليهودية الاسكندرانية . وبقى بعد هـذا شهادة فيلون نفسه ؛ الطريقة المجازية التى ينسبها إلى بعض سابقيه فى هذا السبيل ، تتفق تماما مع الطريقة التى ينسبها فى ناحية أخرى إلى الترابتيين .

هـذا ، وإن كل طرافته أو أصالة فكره وطريقته ، هى ما كان من إبعاده من التأويل كل مذهب فلسفى ما عـدا المذاهب المعنوية ، وأنه ، بين فى تتابع الحوادث وفى وصايا التاريخ اليهودى ، الحركة الداخلية للنفس الخاطئة ، ممعنة فى أخطائها أو راجية النجاة والدخول فى العالم الأعلى غير المنظور ، بفضل رحمة الله وفضله .

إذا كان المأثور اليهودى يضيق حتى لايشمل إلا إياهم . فإن الحركة المجازية ، أى حركة التأويل المجازى ، كانت فى العالم اليهودى قليلة الاتساع والانتشار ، بقدر ما كانت هامة فى نتائجها البعيدة. إن هذا الضرب من التفسير لم يكن ليتفق مع كل نوع نوع من أنواع المذاهب المختلفة .. ففى عصر فيلون بصفة خاصـة ، كان يتحد بالنظريات التصوفية للفيثاغوريين المحدثين ، وللأورفيين ، وأخيرا للكهنة المصريين . واليهود الذين كانوا يستعملونه كانواهم بطبيعة الحال أولئك الذين كانوا على اتصال داخلى وثيق جدا بهذا التمدن الهيلينى الذى عرفنا أفكاره الدينية بصفة خاصة ، بفضل رسالة بلو تارك عن إيزيس .

وفيلون كان أحد رجال هـذا الفريق ، الذى ربما كان قليل العدد ، ولكن كان له أثره القليل فى التاريخ القومى لليهود . وقد كسب ، فى أقل من قرن بعد موته ، الحق فى أن يكون مذكورا فى المدارس المسيحية بالإسكندرية .

لهذا نرى أنه بفضل هذه المدارس ، لابفضل اليهود ، نجد طريقة التأويل المجازى قد اتخذت معنى تاريخيا .

٣ ـ فيلون وخصومه من اليهود

والآن ، ما المكان الذى كان لما يمكن أن نسميه الآن الحزب الفيلونى بين الأحزاب اليهودية الأخرى؟ هذا ما ليس مستحيلا تعيينه بالرجوع إلى كتابات فيلون نفسها .

ففى رسالته sur l'Ivresse (٣٣ — ٩٣) ، يصف فيلون ثلاثة أوضاع ممكنة إزاء الشريعة : أولا اعتبار الشريعة مجرّد عرف مأثور ؛ وثانيا احتقار القانون الوضعى بصفته هذه والتوجه لله بعبادة روحية خالصة ؛ وأخيرا ، الجمع بين احترام القوانين الوضعية والعبادة الإلهية ، وذلك باتباع الشرائع على أن نبحث فيها بالطريقة المجازية معنى باطنيا وعميقا .

وفيلون يتهم ممثلى الحزب الأول وأنصاره بأنهم مشرّعون باطلون ،يفضلون ، بسبب تعلقهم بالخيرات الخارجية وبسبب فقدانهم الإراضة على الخيرات الإلهية ، أن يجعلوا شرائعهم متفقة والعرف على أن تكون متفقة والطبيعة . وإنهم لهذا مهتمون صراحة بصفة قاطعة (٤١ — ٤٧) باستخراج التعدد أو الشرك من الكتاب المقدس [١] . ولو لم يكن لدينا إلا هذا النص المنعزل وحده ، لكان لنا أن نشك فى أننا إزاء حزب حقيقى له وجوده ، ولكان لنا مع هذا أن نعتقد أننا إزاء توسع شفوى من فيلون ، تعوّدناه كثيرا منه ، ضد القوانين أو الشرائع المدنية والأعراف . ولكن فى الإمكان أن نبين أن الأمر هنا أمر حزب حقيقى تماما له وجود لاريب فيه .

إنه يوجد فى المتفرّقات الباقية من الأدب اليهودى اليونانى ، التى حفظت لنا بفضل Eusèbe ، فى la Préparation évangélique ، قطع عن المؤرخين

١ — راجع نفس الموضوعات ضد المتشرعين الكاذبين ، de agric. ، ٤٣ ؛ de mut. nom. ١٠٣ — ١٠٤ ؛ وعن الإشراك المرتبط بحياة المدن ، راجع : de decal. ، ٢ ؛ وعن التقاليد ، راجع : qu. in Ex. ، ٢ ، ٥ ، ٤٧١ .

اليهوديين ، Artapan و Eupolème ، اللذين كان يهتمان تماما بأن يجدا في تاريخ الآباء اليهود "les patriarches" ، أساطير من الأساطير الإغريقية والمصرية . ومع هذا ، فلم يكونا يريان فى هذه القصص أو الأساطير أىّ معنى رمزى ، ولكن كانا يردّانها ، على طريقة Evhémère ، إلى ماينسب قصة من قصص التاريخ . مثلا ، نجد موسى فى رأى Artapan ، قد تصوّر على مثال هرمس توت [١] .

وفيما وراء هذه الإشارات الموجزة ، نرى إنتاج فيلون نفسه يقدم لنا أسبابا نعتقد منها أنه حينما كان يكتب ما يكتب من هذه المؤلفات ، كان يتابع منذ طويل عملا من أعمال التلفيق ، هذا العمل الذى كان يوحد بين قصص التوراة والأساطير الإغريقية . ومن باب التمثيل ، نذكر أنه ، وهو يعدّد المصادر التى كتب عنها la Vie de Moïse ، يذكر أوّلا الكتب المقدسة ، ثم المأثورات التى جاءت عن الأقدمين [٢] . ويمكننا أن نكوّن لأنفسنا فكرة عما كانت هذه المأثورات ، إذا رجعنا إلى الأجزاء التى بقيت من قصته دون ارتباط بالتوراة . فمن بين هذه الأجزاء يوجد أوّلا قصة تربية موسى ؛ فهذا تعلم عن المصريين الفلسفة الرمزية التى كانوا يعلمونها له « فيما كانوا يسمونه الرسائل السرية » [٣] . وإذًا ، فنحن نجد لدى Artapan أن موسى هو الذى نقل للكهنة المصريين هذه « الرسائل السرية » ، وأنه هو الذى أوّلها لهم [٤] . وما كنا لنجد تفسيرا لتفصيل قصة فيلون ، لو لم تكن مسبوقة بقصة Artapan [٥] . ولكن ، نجدنا نقابل ، فضلا عن هذا ، عند فيلون كثيرا من المقارنات أو المماثلات من هذا الضرب ، والبعض منها يظهر أنه قُبِل على

---

١ – عن هذا الموضوع ، راجع : Reitzenstein, Poimandres ص ١٨١ (Eus., Prép. Ev. ، ٩ ، ٢٧ ، ص ٤٣٢) .

٢ – V. M. ، ١ ، ٤ .

٣ – شرحه ٢٣ .

٤ – Prép. ev. ، ٩ ، ص ٤٣٢ .

٥ – Judaïca ، Willrich ، ص ١١١ ، ينسب الحد الأدنى بهذا المكتوب من هذا إلى زمن سابق للنصف الأول من القرن الأول قبل الميلاد .

أنه من المأثورات [١] .. بل إن فيلون ليس شديدا مطلقا ضد فكرة أن يوجد فى التوراة أساطير حقيقية ، أو قصص أسطورية ، مما يجب من أجله ، حقا ، اطراح المعنى الحرفى [٢] .

وإنه مما لوحظ غالبا جدا ، أن فيلون كان يستعمل الطريقة المجازية لالشىء إلا ليتخلص من صعوبات التفسير الحرفى ؛ ولكن رأينا أنه غالبا جدا أيضا كان يهاجم تحت اسم التأويل الحرفى ، لامجرد التفسير الحرفى العادى البسيط الذى كان ينتفع به نفسه ولم يكن يملك إلا أن يثنى عليه ، ولكن التفسير المغرض والأسطورى ؛ وقد كان يقول فى هذا الصدد ، بأن العنصر الأسطورى ، فيما يختص بالحية ، هو الذى نتخلص منه بالتأويل المجازى [٣] .

وأكثر من هذا ، فيما يختص بالفقرات من التوراة التى كان فيها ما يؤذن بالأساطير ، كان يحصل له غالبا قبل أن يمضى إلى التأويل المجازى أن يهاجم التأويل الأسطورى ، فى ميدانه الخاص ، ووسيلته إلى ذلك هو التأويل الحرفى .

مما لاشك فيه أنه كان يوجد ، حسب le de Abrahamo (١٦٩ — ٢٠٠) بمناسبة تضحية إسحاق ، مؤولون حاولوا أن يوحدوا بين هذه التضحية وتضحية الأطفال التى نقلت عن الإغريق : هؤلاء المؤولون « لايذكرون فقط تضحيات من أوساط خاصة ، ولكن من ملوك كانوا لايهتمون إلا قليلا بهؤلاء الذين كانوا سببا فى التضحية بهم حين أرسلوهم للموت فى الجيوش الكبيرة وذوات العدد . [٤]

---

١ — عمالقة التوراة وعمالقة الشعراء: Qu. in Gen. ، ١ ، ٩٢ ، ٦٦ . الله موصوف مع صفات Zeus الطنان : quod Deus immut. ؛ ٦٠ . فعمالقة les Titans هوميروس، هم الذين بنوا برج بابل (de conf. ling. ، ٤) . لكن هذه الفقرة لايمكن أن تعقل ، إذ جاء فى التوراة أن بنى الإنسان هم الذين شيدوا هذا البرج ، لاالعمالقة . وإن كان أحد المؤرخين اليهود المجهولين، قد نسب هذا البناء إلى عملاق فار من إبادة العمالقة الآخرين (Eus., Prép. év. ، ٩ ، ١٨ ، ٧) .

٢ — مولد حواء leg. alleg ، ٢ ، ١٩ ؛ والثعبان المتكلم ، de agric. ، ٩ ؛ والله الذى أوجد الطاعون ، congr. erud. gr. ، ١٧١ .

٣ — de agric. ، ٩٧ .

٤ — فقرة ٨٠ .

وهنا نجد فيلون يتهم هذه التأويلات بأنها سباب ، وإهانة ، وحسد [١] ؛ وبدلا من أن يردّ على هذه التأويلات من أول الأمر بتفسير مجازى ، نراه يهتمّ أولا بالتدليل (١٨٤ – ٢٠٠) من وجهة النظر الحرفية ، على علوّ إبراهيم فى تضحيته بابنه على هؤلاء الآخرين من الإغريق .

وقد رأينا مثلا طيبا من هذا المنهج فى أول رسالته عن Confusione linguarum (٦ – ١٥) . إنه (أى فيلون) يعرض أولا أسطورة إغريقية يقرّ بها الذين كانوا يزدرون موسى من أسطورة بلبلة الألسن، [٢] هذه الأسطورة الإغريقية التى تقول بأن الحيوانات والناس كانوا يتكلمون فى أول الأمر لغة أو لهجة واحدة . ثم يضيف ، إلى مايعرضه من تلك الأسطورة ، « أن موسى ، حين اقترب كثيرا جدا من الحقيقة ، فرّق بين الحيوانات والكائنات العاقلة ، بأن شهد بأن وحدة اللغة كانت بالنسبة للأناسى وحدهم » . إذًا ، هنا بالنسبة للأسطورة الموسوية ، يوجد علوّ أول ؛ « ولكن هذا أيضا ، كما يقال ، أمر أسطورى » . وفيلون يشرح بعد هذا ، حسب مؤولين آخرين ، كيف أنه لايمكن ألا لا نقبل إلا أن هذه البلبلة كانت دواء لرذائل الإنسانية فى ذلك الزمن السحيق (٩ – ١٤) .

كان يوجد إذًا ، حتى من وجهة النظر الحرفية مجهود لبيان ، أنه من المستحيل التوحيد بين قصة موسى والأسطورة الإغريقية . هذا المجهود يرجعه فيلون إلى مفسرين يقرّ عملهم ، وليسوا ، حسب ماسيجىء بعد ، إلا المفسرين الحرفيين. حقيقة ، إنه يضيف آخر هذا التوسع هذه الكلمات : « هؤلاء الذين يستعملون هذه الأمور المصنوعة (أى التوحيد بين قصة موسى والأساطير) سيجدون آراءهم ترفض فى تفاصيلها من أولئك الذين يحرصون فى بساطة على التأويل الحرفيـة ، بادئين فى سيرهم بالصيغة الخارجية الظاهرة للكتاب المقدس ، الذين لايقاتلون بالسفسطة ، ولكنهم يتبعون ما بين النتائج من رباط وثيق . « ولكن نحن نقول . . . » (ذكر

---

١ – de Abrah. ، ١٧٨ ؛ نفسه ، يتحدث عن حسدهم وكلامهم المر ، نفسه ، ٩١ . لها أفواه لاضابط لها وبذيئة .

٢ – المطابقة موجودة عند المؤرخ اليهودى Eupoléme (Eus. Prèp. èv. ، ٩ ، ١٧ ، ٢)

بعد هذا ما يرى من تأويل مجازى) . وإذاً ، يكون الوضع تماما هو : يوجد أولا تأويل حرفىّ مفرض évhémériste ، ثم تأويل حرفى مجرّد ساذج بسيط ، وأخيرا تأويل مجازى .

ونفهم ، من هذا التأويل الأسطورى المنهجى ، اشتداد فيلون فى دفاعه عن الموسوية ضد الاتهام بأنها كتابة أساطير ، هذا الاشتداد الذى لايمكن مقارنته تماما إلا بدفاع الرواقيين المجازيين عن تقوى هوميروس وحكمته . وفيلون ، فى طرد الأساطير عن المدينة الموسوية ، يتبع بلا جدال افلاطون . إنه يقول : « إن موسى ، بمناسبة العماليق ، بعيد جدا عن أن يصوغ أساطير ؛ إنه طرد من مدينته الرسم والنحت ، فنين نبيلين وفاتنين »[١] . ومع هذا فإن افلاطون يلجأ إلى الأساطير حين لايمكن للعقل أن يصل إلا إلى ما هو شبيه بالحق ، لاالحق نفسه ؛ ويلوح تماما أن فيلون قد كتب ، ضد استعمال شبيه بهذا ، الفقرة الثانية عشرة من رسالة de Sacrificiis Abel et Caïni هذه الفقرة التى جاء فيها : « موسى لايحب الأشياء الشبيهة بالحق ، والمقنعة أو الخطابية ، إنه يسير وراء الحقيقة دون غيم يحجب شيئا منها ، لأنه « بالنسبة لعبد الله يناسب أن يرتبط المرء بالحقيقة نفسها ، تاركا جانبا الأساطير الخيالية غير المؤكدة وإن كانت شبيهة بالحقيقة » .

إنهم إذا أنصار التفسير الأسطورى ، وليس غيرهم ، الذين يتتبعهم فيلون دون انقطاع تحت اسم « سوفسطائيى المعنى الحرفى »[٢] . وإذا كان هؤلاء هم ، حقا ، أحيانا الوثنيين الذين يبحثون فى التوراة ، بغية نقدها ، عن مشابهات بالأساطير الإغريقية[٣] ، فإنه يتهم أحيانا أخرى مفسرين من اليهود ، وذلك كما فى هذه الفقرة الآتية ، وذلك إذ يقول : « هؤلاء الذين ، لأنه ترين عليهم قوّة لاتقهر (يريد بها قوّة العرف) ، وقعوا تحت تأثير التجسيم والتشبيه ، أهل لأن يكونوا موضع الرثاء بدل الحقد ، ولكن هؤلاء الآخرين الذين بإرادتهم انحرفوا عن الله

---

١ - de gigant. ، ٥٩ ؛ راجع بشأن تمثال الملح : de fuga et inv. ، ١٢١ .
٢ - de Somn. ، ١ ، ١٠٢ .
٣ - de conf. ling. ، ٢ .

الموجود بحق . . هؤلاء نرجو أن ينالهم الله بعقاب جديد من عنده »[١] .

إنه ، حقا ، هذا الحزب ، الذى ترك الحق إلى ما هو شبيه به ، هو الذى اتجه إلى جعل مذهب موسى أساطير فى مستوى الأساطير الإغريقية . إن هذه المدن هى التى اخترعت تلك الأساطير ، وإنه هو العرف المقابل للشريعة الطبيعية هو الذى يسند هذه الأساطير[٢] . هؤلاء الذين ظلوا مرتبطين بالمعنى الحرفى هم مواطنون صغار ؛ وهم الذين ، نتيجة لذلك ، لايعتبرون اليهودية إلا كمدينة صغيرة ، بينما المجازيون اليهود هم مواطنو العالم كله[٣] .

هذه الكلمة الأخيرة تلخص قصد فيلون من استعماله طريقة التأويل المجازى . إن هـذا القصد هو جعل الشريعة اليهودية شريعة عامة ، لاتختص بمكان دون مكان أو زمان دون زمان . ومع هذا فليس الخصوم الحقيقيون الذين يقابلهم فيلون أمامه هم اليهود الأتقياء ، الذين يحافظونَ فى دقة على حرفية الشريعة ؛ فإن فيلون نفسه فى جانب هؤلاء ، ولم يفكر لحظة مّا أن المحافظة أو الدعاية الشرعيـة للقانون أو الشريعة تكون عقبة فى وجـه الدين العام[٤] . لكن الخطر الحق هو بالأولى عند أولئك الذين ، تبعا لما كان عليـه المذهب التوفيقى الأسطورى للإسكندرانيين ، ينحطون بالشريعة اليهودية إلى منزلة مجرّد قصة أسطورية .

---

١ — de post. C. ، ٩ ؛ راجع : Quod Deus pot. ins. ، ١٣ حيث اتهم هؤلا المفسرين بأنهم ملحدون وبأنهم يهبطون بالشرائع .

٢ — de sac. et Ab. et C. ، ٧٦ .

٣ — de Somn. ، ١ ، ٣٩ .

٤ — de Ebriet. ، ٨٠ — ٩٣ .

الكتاب الثانى

الله والوسطاء والعالم

الفصل الأول

الله

موجز : الله منعزل بصفة أساسية عن العالم ؛ إنه ليس فقط الوحدة والفكرة العليا ، ولكنه أيضا أعلى من الواحد ومن الخير ؛ الإله دون صفات ؛ تحديد صلة الله بالإنسان ؛ تأثير الرواقيين ، ومذهب افلاطون الذى ناله التحريف والتغيير بواسطة الرواقيين ، والديانات الشعبية ؛ تأثيرات اليهود هى الغالبة — أهمية العبادة الباطنية فى تحديد مفهوم الله ؛ إله فيلون ليس هو تفسير الأشياء ، ولكن موضوع العبادة ؛ مشكلة الخلق : فيلون لم يكن عنده فكرة الخلق من عدم :

ليس هناك شيء أو فكرة أقل جدلا ، ولكن مع هذا لاشيء أكثر حياة ، حياة غير واضحة أو جلية ، حياة مبهمة وقوية ، من مفهوم الله عند فيلون .

فى علم الله يوجد الخلاص والنجاة ، تمام كل ضروب السعادة وكل ضروب الكمال [1] . وإنه عن هذه الرغبة من الوجدان يجيب مفهوم فكرة الله ؛ وفيلون لايتردد ، دون أن يهتم بوحدة المذاهب أو اختلافها ، فى أن يأخذ فى كل ناحية مايرضى هذه الرغبة .

١ — قد اعتاد الباحث ، فى صدد المذهب اللاهوتى لفيلون ، أن يضع هذه المشكلة الآتية : كيف يمكن أن يتحد فى تفكير فيلون ، من ناحية ، التحديدات المجرّدة غاية التجريد للطبيعة الإلهية ، حيث الله ، الذى يتحد أو يتوحد تماما وفكرة الوجود ، يبعد كل الصفات ؛ والتحديدات المحسة والمعنوية ، التى تنسب لله إزاء الإنسان عواطف وإحساسات أب أو قاض وحكم ؟

هنا ، فى رأى أغلب المفسرين [2] ، يوجد تناقض ، لم يستطع فيلون أن يتخلص

---

١ — Qu. in Gen. ٢ ، ٥١ ، ٥٥٥ de sacrificant. ١٣ ، ٢ ، ٢٦٤ .

٢ — ويميز Réville, Le Logos d'après Philon ص ١٩١ ، بين التحديدات السلبية التى تبعد الله عن العالم ، وبين التحديدات الإيجابية التى تجعل العالم مماثلا لله ، وبين التحديدات الدينية . أما Cohn in N. Jahrbuch f. das Kl. Alt. ، ١٨٩٨ ، ٢ ص ٥٣٥ فإنه يجد أثرا يهوديا فى التصور الأساسى ، ولا يرى الأثر اليونانى إلا فى التفصيلات .

منه ، بين التمثيل اليهودى للإله الحىّ والإنسانى الذى هو دائما على اتصال بشعبه ، وبين الفكرة المجرّدة للمبـدأ غير المشخص ، النابع من المذهب الأفلاطونى ، الذى كان يرى فيه أحسن مؤلفى الإغريق معَاذا ضد الشرك الغليظ .

ولنحدد ، أولا ، المعارضة أو التقابل الذى يراد أن يرى عند فيلون . فمن ناحية ، بينما الإله هو الكائن بذاته ، هو أيضا النوع الأسمى [1] . وفيلون يستلهم المذهب الافلاطونى ، بينما لايفصل الطابع المنطقى والطابع الأدبى المعنوى لهذا النوع . فهو (أى الله) فى رأى افلاطون فكرة الخير ، وفى رأى فيلون هو أيضا « أفضل الكائنات » أو « الخير الأول »[2] . وباصطناع فيلون الاستعارة التى توجد فى الجمهورية يعمل من الإله « شمس الشمس » أى الشمس المعقولة للشمس الحسية [3] » . الإله ، فى هـذا المعنى ، يبقى بالإجمال أول المثل ؛ وإنه بهذه الصفة نجده فى نفس النص « معين الفضيلة » ، و « نموذج القوانين » ، وهو الذى يسمى أحيانا « فكرة أو مثالا » [4] . ورؤية الله ، كما وُصفت ، بما يحوطها من انبهار ، تنبع عن قرب رؤية مثال الخير [5] . وبهذا الطابع أو الخاصة ترتبط قائمة الصفات التى تنفى عن هذه الفكرة أو المثال الأسمى كل تركيب ؛ فالإله هو « طبيعة بسيطة » ، دون أى مزاج ، « دون تركيب » [6] .

ونجد فى مبتدأ الكتاب الثانى من les Allégoriques (٢ — ٤) محاولة غريبة

١ — الوجود mut. nom. ، ٢٧ الجنس الأعلى ، leg. alleg ٢ ، ٨٦ .

٢ — de fuga et inv. ، ١٣١ ؛ de sacrif. Ab. ، ٩٢ ؛ de Sacrificant. ، ٤ ، de Septen. ، ٦ .

٣ — de Sacrificant. ، ٤ .

٤ — de Abrah. ، ١٢٢ . إن الله يقيس الكائنات ، de congr. erud. gr. ؛ ١٠١ .

٥ — قارن : عين الروح انبهرت بالسناء ، (de Mon. ، ١ ، ٥) ، وافلاطون فى الجمهورية ٧ ، ٥١٥ إذ يقول : غير قادرين على النظر بسبب السناء .

٦ — طبيعة بسيطة leg. alleg. ، ٢ ، ٢ ، mut. nom. ١٨٤ ؛ quod deus immut. ٥٦ دون مزيج (de Abrah. ، ١٢٢ ؛ leg. alleg. ، ٢ ، ٢ ؛ quod deus شرحه) ؛ دون تعقيد ، دون تركيب ، de Abrah. ، ١٢٢ ، de fuga ، ١٤١ ؛ de mutat. nom. ، ٣ ؛ de somn. ١١٤ ، ٢ ، ٢٢٧ ؛ quod deus immut. ، ٥٦ وهو ليس نسبيا ، mut. nom.

عجيبة للتدليل على بساطة الله ، وهى تكشف لنا الأصل الافلاطونى للفكرة . هذه المحاولة تقوم على أنه لو كان هناك عنصر آخر ينضاف لطبيعة الله ، فلا يخلو هذا العنصر من أن يكون أعلى منه ، أو مساويا له ، أو دونه . وكونه أعلى أو مساويا مستحيل بداهة . ولو كان أدنى ، « تكون النتيجة أن ينحط الله فى المرتبة ؛ ولو كان كذلك يجب أن يكونأيضا فاسدا غير أبدى ، وهذا ما لايصحّ أن يخطر بالبال والتفكير ».

هذا التدليل يفترض هذا التعريف لكلمة « الفساد » ، التى نجدها فى الفصل الثانى من le de Incorruptibilitate mundi : « الفساد هو التغير نحو الأدنى والأحط منزلة » . ولكن من ناحية الشكل أو الصيغة وناحية باطن التفكير ، هذه الحجة تشبه التى تدلل فى الفصل الثامن عشر من الرسالة السابقة على عدم فساد العالم : إذا أفنى الله العالم ليجعل منه آخر جديدا ، فالجديد ، فيما تقول هذه الحجة ، سيكون أدنى منه أو مثيلا له أو أفضل ؛ فلو أنه يكون أدنى ، يكون الله إذا أدنى فى ذاته أيضا ؛ ولو يكون مثيلا ، لكان عمل الله عبثا ؛ ولو كان أفضل ، يكون المحرك نفسه صار أفضل ، وإذا وجب أن تقدر أنه كان غير كامل فى صنعه الأول ؛ « وهذا ما لايصح حتى أن نفكر فيه ؛ فإن الله مساو ومثيل لذاته دائما ولا يقبل انحطاطا إلى أدنى ، ولا نزوعا إلى أفضل » . وهكذا ، نرى أنه هناك كان الله بسيطا ، لأن كل تركيب يرده أدنى من ذاته . وهنا العالم لايفسد ، لأن الله ليس ولا يكون أبدا أدنى من ذاته .

إذاً ، هذه الحجة تأتى من افلاطونى ؛ إنها جزء من الحجة الأخرى التى تقوم على فقرة من محاورة طيماوس لافلاطون . وفقرة رسالة المجازات تنتهى هكذا : « الله يعتبر واحدا وموناد monade ، لكن الموناد هو على الأحرى فى الله الذى هو واحد ؛ لأن كل عدد أحدث من العالم ، كالزمن أيضا ، ولكن الله أقدم من العالم وهو له الصانع » . ومن المعروف أن الله ، فى رأى الفيثاغوريين المحدثين ، مماثل تماما للواحد [1] ؛ وهذه هى الفكرة التى يقصدها فيلون بالهدم ، إذ يحمل عليها

١ – راجع فى Diels, Doxographi graeci ص ٣٠٢ a ، ٦ .

صراحة فى فقرات أخرى [١] . وهو يعمل هذا بفضل نظرية افلاطونية الأصل ، تقابلها فى كتاباته فى مواضع أخرى . وبحسب هذه النظرية تكون التحديدات العددية ، والزمن أيضا ، متأخرة عن السماء ، وعلم النجوم يكون فى الوقت نفسه علم الأعداد [٢] .

ولكن فيلون بإعلائه هكذا المثال الأسمى إلى ما فوق الواحد ، يجاوز افلاطون ويسمو عليه . ونحن جميعا نعرف الفقرة الشهيرة من de opificio التى يقول الله فيها بأنه « أفضل من الفضيلة ، وأفضل من العلم ، وأفضل من الخير نفسه » [٣] . والصيغتان أو التحديدان الأولان لايصادفان أية صعوبة ؛ فإنهما يرجعان إلى تسمية الله « معين الفضيلة » ، أو « معين العلم » [٤] ، وهما يتفقان تماما مع نص الجمهورية الذى يبحث فيه افلاطون عن « عدالة فى نفسها » أسمى من العدالة المحسة ، وعن مثال "idée" يكون المبدأ المشترك « للعلم والمعلوم » [٥] . ولأن فيلون يتبع افلاطون حتى هنا ، نحس التحديد الأخير : « أحسن أو أفضل من الخير فى نفسه » ، له جرس غريب بما له من تعارض مع نفس فقرة الجمهورية . الله إذاً هنا أسمى من المثال الأعلى .

ونحن لانجد شيئا مشابها لهذا فى أى نص من النصوص التى وصلتنا عن الفيثاغوريين المحدثين ؛ ففى هذه النصوص نجد الله هو الواحد والخير معا ، وهذا ما لايتعارض مع الفيثاغوريين المحدثين الذين عُرفوا أقل من تعارضه مع افلاطون . ومع هذا ، فان الاتحاد أو الجمع بين صفات عديدة ، مثل « الخير فى نفسه » ، وأنه طابع « العلة الفاعلة » أو « عقل العالم » ، يبين لنا تماما عن المذهب التوفيقى الرواقى —

---

١ — إن الله أشد طهرا من الواحد : أفضل من الخير ، وأقوم من الوحدة ، وأبهى من الواحد ، de praem. et poen. ، ٦ .

٢ — de opif. m. ٨ : قارن V. C. ١ ، ٢ ، ٤٧٢ : أفضل من الخير leg. ad C. ، ١ ، ٢ ، ٥٤٦ .

٣ — de sacrificant. ، ٤ ؛ الله فى الوقت نفسه هو شىء أكثر من الحياة ومصدر الحياة معا ، de fuga ١٩٨ .

٤ — de Rep. ، ٦ ، ٥٠٨ e ، ٥٠٤ د .

٥ — de op. m. ، ٨ ؛ إن الله ، فى نفس النص ، أفضل من الخير ، وهو السبب الفاعل والـ noûs (العقل) (فقرة ٩) الذى كان به العالم .

الفيثاغورى لهذا العصر . ومن هذا يمكن أن نعتقد أن تفكير فيلون يجد نقطة الارتباط فى صيغة أخرى لهذا المذهب ، صيغة غير المعروف فى موضع آخر .

والآن، ما الذى مال بفيلون إلى هذا المذهب ؟ هل السبب هو ، كما يقال عادة ، رغبته فى أن يرفع عن مفهوم « الله » كل تعيين أو تحديد ؟ [١] أنصار هذا الرأى يتخذون تكأة لهم فى هذه الناحية تصريح فيلون بأن الله ليس له أية صفة من الصفات[٢] وإننا لن نعيد ، بعد Drummond [٣] ، المناقشة الجد طيبة التى كان نتج منها أن كلمة كيفية أو صفة لاينبغى أن تؤخذ فى المعنى العام لكلمة تحديد ، ولكن فى المعنى المعتاد لهذه الكلمة : خاصة جسمية لدى الرواقيين . ولتأكيد هذا ، يجب أن نلاحظ أن هذا التصريح من فيلون لم يأت مطلقا إلا بعد الردود التى رفض بها تجسيم الأبيقوريين ، وأن قصده لايسير أبعد من التدليل على أن الله ليس له جسم يشابه الجسم الإنسانى ، ولا عواطف أو ميول أو أهواء[٤] . وهكذا ، نجد نظرية « الله » دون صفات ، لاتلتقى فى شىء مّا مع نظرية أن الله « أسمى أو أفضل من الخير فى نفسه » .

وهناك سبب آخر أكثر أهمية لدى فيلون ، وهو هذا : لاشىء يشبه الله ، والله ليس شبيها بأىّ شىء ما [٥] . إذاً ، لو أن المُثُل هى نماذج الأشياء ، لكانت حتما شبيهة بها . لكن فيلون نفسه يرى أن اللوغوس ، وهو معقول ، يمكن أن يجد صورته فى العالم المحسوس ؛ بينما الله ، على الضدّ من هذا ، ليس يمكن ذلك فى حقه . وإنه من أجل تجنب هذه النتيجة ، نجد فيلون يرجع الله إلى ما وراء أو إلى ما بعد ، المثال الأعلى نفسه ، وهكذا حوّل مفهوم « الله » .

وفكرة فيلون هذه ، غريبة عن المذهب الهللينى . إن الغرض من الأخلاق

---

١ – Guyot, L'infinité divine ، ص ٤٥ – ٤٨ .

٢ – leg. alleg. ، ١ ، ٣٦ ؛ quod deux immut. ، ٥٥ .

٣ – Philo Judaeus « فيلون اليهودى » . لندن ١٨٨٨ ، ١ ص ٢٣ .

٤ – أفلوطين ينسب إلى الرواقيين التعريف الآتى لله ، وهو تعريف جدير بالإعجاب : الله جسد بلا كيف .

٥ – de Somn. ، ١ ، ٧٣ ؛ leg. alleg. ٢ ، ١ .

الافلاطونية أو الكلبية ، والفكرة الخافية كثيرا أو قليلا لأرسطو والرواقيين ، هى المشابهة بين الحكيم والله . وعلى الضد من ذلك ، نجد أن فكرة عدم مشابهة الله لأى كائن توجد فى كل صفحة تقريبا فى الجزء الثانى من سفر النبى أشعيا مثلا [١] . وفيلون لم يفعل إلا أن أضفى على هـذه الفكرة لونا من المذهب الهللينى ، حين يقول بأنه ، للوصول لله ، يجب الذهاب إلى ماوراء العالم المحسوس بل إلى ماوراء العالم المعقول. ولكن هذا التباين بين الله والعالم ، يجد ، بصفة خاصة ، التعبير عنه فى المثال الأعلى للقداسة والصفاء أوالطهارة : بما أن الله مقدس وطاهر ، ينبغى أن يكون بعيدا عن كل شيء دنس من أشياء هذ االعالم ، إنه ليس من الممكن أن يدنس ذاته بالاتصال بهذا العالم المحسوس ، ومن هنا سبب انفصاله عن هذا العالم بالعالم المعقول . من هذا نرى أن أول طابع أو خاصة لله لدى فيلون هو الانفصال الشديد التام المطلق عن العالم ، المحسوس والمعقول على السواء .

ومن جهة أخرى ، الله يدير الكون كله والنفس الإنسانية : إنه هذه القوّة ، ذات الطبيعة الفيزيقية والمعنوية ، التى تمسك أجزاءه متحدة فى رأى الرواقيين . هكذا ، نجد لدى فيلون هـذا التحديد أو التعيين المزدوج ؛ ولكن مع هـذا نجد التسميات المادية المحضة ، مثل « النار » ، تحذف كلها ، والمظهر الأدبى أو المعنوى للألوهية ، بفضل التقوى اليهودية ، يظهر لنا كطابع لحنوّ وصلة خاصة حميمة أكبر وأعظم . وهذا المظهر الأخير هو الأكثر شيوعا إلى حد كبير ؛ فالتفسير الطبيعى للأشياء ليس له من فائدة فى رأى فيلون . والله مع وجهة النظر هـذه ، هو عقل الكون أو روحه [٢] ؛ إنه يملأ الكون أو العالم كله ، وينفذ إلى كل أجزائه ؛ إنه يحتوى العناصر ويهيمن عليها [٣] ، دون أن يحتويه شيء [٤] ؛ ومن ناحية ذاته ، إنه

---

١ – ٤٨ ، ١٨ – ٢٥ ؛ ٤٦ ، ٥ – ٩ ؛ ٤٤ ، ٧ .

٢ – de op. m. ، ٨ ؛ migr. Abr. ، ١٩٢ .

٣ – V. M. ، ٢ ، ٢٣٨ .

٤ – Migr. Abrah. ، ١٨٢ .

ليس فى أىّ مكان [١] ، بل إنه فوق الزمن والمكان . [٢] ومن ناحية أخرى ، إنه فى كل مكان بقدرته التى يمدها حتى حدود العالم [٣] .

ومن هذا ، يكون من اليسير أن نرى ما يأخذه فيلون عن المذهب الرواقى : كل مذهب الحلول التصوّفى الذى يؤكد أن العالم كأنه ذاهب فى الألوهية ، وأن كل شىء مفعم بالله . حتى إن الاعتقاد بحقيقة وجود العالم يحوّل لونه أو يتضاءل بجانب هذا الإحساس بأن الله هو « واحد وكل [٤] » ؛ إنه البداية والنهاية أو الأول والآخر [٥] . ومن وجهة النظر المعنوية moral ، نجد الله سمى فى « طيماوس » أب العالم وخالقه [٦] . بل إن كثيرا من التعابير أخذت عن طيماوس ؛ فحينما يسمى الله « الموجد الأسمى والأقدم من كل موجود » ، أو « إله الآلهة » [٧] ، كان يفكر بلا شك فى العلاقة بين الصانع الأعلى والآلهة الأدنى منه مرتبة . وفضلا عن هذا ، فقد قلد فى إيجاز حديث الصانع الافلاطونى ، وذلك فى حديث من الله إلى قواه المختلفة [٨] . ومع ذلك ، فإن فكرة الأبوية الإلهية ، كما سنرى فيما بعد ، تجاوز ، بما توسع فيها ، المذهب الافلاطونى بشكل غريب .

ثم ، الله من ناحية أخرى ، له كل خصائص الحكيم الرواقى وسماته ؛ فإن فيلون فى ضرب من الإسهاب فى الحديث ، أخذ يعدد بعده ، فيما يختصّ بالله ، كثيرا من الصفات الغريبة المعروفة التى يطبقها الرواقيون على الحكيم [٩] ؛ فالله فى هذا المعنى هو « الحكيم الوحيد أو المنفرد » ، وهذا يستلزم السير مع المذهب القائل باستحالة

---

١ — حيث إنه أحدث الزمان والمكان de confus. ling. ، ١٣٦ .

٢ — Post. Caïni ، ١٤ .

٣ — de conf. ling. ، ١٣٦ .

٤ — leg. alleg. ، ١ ، ٤٤ . الله هو الأوحد ؛ أما باقى الأشياء فليست إلا ظاهرية ، quod det. pot. ins. ، ١٦٠ .

٥ — de plantat. ، ٢٢ .

٦ — de opif. m. ، ١٠ ؛ de decalogo ، ٤١ ، ٦٤ ؛ de Jos. ٢٦٥ الخ .

٧ — de decalogo ، ٥٣ ؛ de fortit. ، ٧ ؛ de decalogo ٤١ .

٨ — de fuga ، ٦٩ .

٩ — de Cherub. ، ٨٦ ؛ راجع : de Abrah. ، ٢٠٢ .

وجود الحكيم فى هذه الإنسانية . وهو أيضا ، تبعا لمقارنات معتادة معروفة ، « زعيم أكبر مدينة ، ألا وهى الكون ، المدبر ، الربان ، القائد ، الحاكم القاضى » للعالم كله [١] . وأخيرا ، هناك صفات أخرى نجدها تبين عن علاقات أكثر توثقا بين الله والإنسان . نريد بهذا أن نتكلم عن دلالات سمة أو طابع أكثر شعبية ، هذه الدلالات التى تعطى للاهوت فيلون مظهرا يجعله أكثر دينيا إلى حد كبير منه فلسفيا .

ذلك ، بأنه من المعروف أن الإغريق كانوا يعزون إلى إلاهة واحدة أعمالا ووظائف مختلفة ، ويجمعون لاسمها دلالات مختلفة بقدر مالها من وظائف وأعمال . ومن الممكن أن نرى فى آخر أساطير Preller القدر الكبير للصفات والنعوت التى كانت لإلهين مثل « زوس » أو « أپولّون » . ومن جهة أخرى ، فإنه فى التوجه القلبى لله كما فى المزامير وسفر الأنبياء ، نرى أنه قد حل محل التسمية الجافة : « الإله — السيد » التى نقابلها فى الكتب الأولى ، غنى كبيرا جدا من الصفات ذات الطابع الأدبى بصفة خاصة .

ومما لاريب فيه ، أن فيلون يعرف الصفات الإغريقية التى كانت تطلق على الآلهة ، وأنه استفاد منها فى الاستعمال ؛ فإله « الأناس الأخيار ، والضيوف ، والراجين المتوسلين ، والدار أو الثوى » هذا الإله الذى كان محتقرا عند فرعون ، ليس إلا « زوس » الهلليني [٢] . وحينما يسمى فيلون إلهه الأعلى والأسمى مخلصا أو منجيا ، حامل النصر ، محسنا ، رازقا ، كريما ، نراه يعطى لهذا الإله صفات ترى كثيرا مطبقة على الآلهة الإغريقية [٣] .

هذا ، وقد عرف القدماء آلهة أخرى مجرّدة كان يعبدها الإغريق : القدر le Hasard ، الحظ l'Occasion ، السلام ؛ هذه الآلهة ، التى كان بعضها فى الوقت نفسه مبادئ كونية أو معنوية ، عرفها فيلون أيضا كآلهة . وهذه الآلهة ،

---

١ — de decalogo ، ٥٣ ؛ de mon. ، ١ ، ١٦١ .

٢ — V. M. ، ١ ، ٣٦ .

٣ — المخلص (de confus. ling ، ٩٣) ، الغالب .

(de congr. er. gr. ، ٩٣) ، المنعم (نفسه ، ٩٧) ؛ الرازق ، المغنى ، الكريم (شرحه ١٧١ ؛ راجع : Preller ص ٩٤١) .

بصفة عامة ، ليست مرتبطة بالإله الأعلى ، ولـكن ، كما سنرى فيما بعد ، بالوسطاء ؛ ومع هذا ، فإن اثنين منها ، وهما الحظ والسلام ، مساويان أو مماثلان لله نفسه . والحظ ، كما فى علم الأساطير الإغريقية ، يقرب من القـدر [١] ، وهما جميعا علتان لعدم الاستقرار . وإنه من أجل هذا يتهم « الأشرار الذين يؤلهون الحظ » ؛ فإنه ليس الحظ ، بل الله هو السبب الحقيقى [٢] . وفى هذه الفقرة نرى الإله مرتبطا بمذهب القدر ؛ ولكن فى فقرة أخرى ، نجد الإله الأعلى مماثلا أو مساويا للحظ [٣] ، الذى وضع طابعه الأسطورى فوقه الشك بسبب ما تقدم . من أجل هذا ، حينما يوحد فى موضع آخر بين الإله والسلام ، نجدنا نفكر فى الإلهة الإغريقية . [٤] .

هذا ، ونجد عاطفتين أو إحساسين أساسيين يحركان مؤلف المزامير داود النبىّ (عليه السلام) ، هما : الثقة فى طيبة الله ، والخوف من عدالته . فالأتقياء تجعلهم فضيلتهم فى أمن من الله وتحت رعايته ، والملحدون يجب أن يخافوه ، لأن أية رذيلة لمن تعجزه . وهذا الإحساس بالإلهى du divin ، الذى هو أكثر حياة وتشخصا من كل ما كان يمكن أخذه من علم الأساطير المجرّد للإغريق ، نراه كثيرا لدى فيلون. فالله عطوف ولطيف ، يقاتل فى سبيل العادل ، ويجىء فى عونه ، وهو صديق الناس وخـيّر [٥] ؛ ولكنه أيضا ملك الملوك ، السيد ، الذى يُرى دائما ، الشاهد على الضمير ، فلا يخفى عليه ما نسرّ وما نعلن ، القاضى الذى لايحابى والذى لايمكن أن يفلت منه أحد [٦] .

هكذا نجد الألوهية تملأ العالم والنفس الإنسانية بوجودها . ولكن قد رأينا منذ قليل ، أنه يجب ، لنصل إلى مقرّ الإله ، أن نجاوز ، على الضد ، كل الحدود حتى

---

١ – de Somn. ، ٢ ، ٨١ ؛ راجع : Preller, Mythologie ، ص ٥٠٩ .

٢ – Qu. in Gen. ، ١ ، ١٠٠ ص ٧٢ (Harris ١٩) .

٣ – de migr. Abrah. ، ١٢٦ .

٤ – de Somn. ، ٢ ، ٢٥٣ . وعناصر يونانية أخرى : الله المراقب .

٥ – مريد الخير ، رحيم ، معين (Abr. ، ٩٦) ؛ محب للإنسان (V. M. ، ١ ، ١٩٨) ؛ محسن (de Abrah. ، ٢ ، ٢٠٢) ؛ مغيث (V. M. ، ٢ ، ٢٥٢) .

٦ – الحاكم (de Abrah ، ١٣٧) ؛ البصير ، المطلع على الضمير (de Jos. ، ٢٦٥) ؛ ملك الملوك (de Dec. ، ٤١) ؛ السيد الأعلى (de festo Coph. ، ٢) .

آخر حدود العالم المعقول . ولأجل حلّ هذا التعارض نجد عند فيلون محاولة لحلّ جدلى . إن وجهتى النظر هاتين عن طبيعة الله ليستا ، فيما يقول ، فى مستوى واحد ، ولكن واحدة منهما أعلى من الأخرى . فالله ، من جهة الواقع وفى الحقيقة ، كائن مطلق لاعلاقة له بأىّ كائن آخر من الموجودات [١] . وبهذه الصفة نظرنا أولا إليه . ولكن حينما نعتبر الله خالقا ، أو قاضيا ، أو صديقا للناس ، ندخل فى مفهومه ضربا من العلاقة ، ولا نكون حينئذ بعد فى الحقيقة ، ولكن فى الظاهر من الأمر [٢] .

على أن هذه الفكرة جد خطرة ، بما أن التقوى اليهودية بالاختصار ، التقوى التى تتوجه للإله كما تتوجه إلى أب وراع ، هى التى وضعت فى الدرجة الثانية . ويلوح أن فيلون أضاف هذه الفكرة ، كعنصر مجتلب ، إلى نظرية الله المجرّد الأعلى من الواحد . وفى الواقع ، يفسر كثير من المفسرين فقد الوحدة هذا فى نظرية فيلون ، بأن كل ضرب من العبادة ، كل ضرب من العلاقة بالله كان يكون مستحيلا إذا روعيت نظرية الإله المجرّد وحدها ؛ من أجل هذا ، يكون بسبب خيرية الله ، الذى فى نفسه ليس له اسم ، أن سمح بأن يسموه كى يكون من الممكن دعاؤه [٣] ، وبصفة عامة لقد تنزّل إلى أن يدخل فى علاقة مع الإنسان .

على أننا نعتقد أنه يوجد فى لاهوت فيلون أكثر من وحدة . ولكن هذه الوحدة لاتظهر مطلقا إذا اعتبرت طبيعة الله فقط ، ولم تعتبر طبيعة الروح التى تقدم العبادة لله . من هذه الناحية ، نجد نظرية Drummond ، التى تريد أن ترى فى الصفات المعنوية والنسبية للألوهية وجوها مختلفة من الذات الإلهية نفسها ، والتى مجموعها يكون ذاته ، تظهر محاولة فاشلة تماما [٤] . لأن الله هكذا يكون مجموعا من مصطلحات "termes" نسبية ، بينما هو ، على الضد من ذلك ، موضوع فوق كل نسبى .

فلنضع أنفسنا إذًا فى وجهة النظر الفيلونية حقا ، ووجهة التجربة الداخلية لله .

---

١ – de mutat. nom. ، ٢٧ .

٢ – شرحه .

٣ – الكائن « لايمكن التعبير عنه » quis rer. div. h. ١٧٠ ؛ Vita mos. ١ ، ٧٦ ؛ « لكنه يسمح بمنحه اسما » ، رأفة ببنى الإنسان » de Abrah. ، ٥١ .

٤ – المرجع السابق .

من وجهة النظر هذه يكون من الخطأ والزيف أن نقول بأن العبادة لاتكون ممكنة إلا بواسطة صفات الله الكائن الموجود الحق. حقيقة، بما أننا نميز إلها مطلقا، حقا، وإلها في علاقة مع الإنسان، وهما مع هذا متماثلان متقارنان في التضحيات؛ ففيلون يميز بين التضحيات التي عملت فقط لتكريم الله، والأخرى التي عملت أيضا في الوقت نفسه لأجلنا، أي لنطلب من الله بعض نعمائه وفضله، أو لشكره [١]. والضرب الأول من التضحية التي تستهلك كلها فلا ينال المضحي شيئا منها l'holocauste؛ ترمز في الواقع والباطن من الأمر إلى الانجذاب التصوفي، هذه الحالة من الاستغراق في التأمل التي فيها تعرف الروح الله، وقد ذهلت أو هجرت نفسها وكل قواها؛ إن هذا حقيقة هو عبادة الله المطلق، والعبادة في أعلى ضروبها حقا.

وقد كان واجبا، للوصول إلى هذه الدرجة، تحول داخلي تام لاتكون فيه الروح بعد، وقد تطهرت تماما كلية، في العالم المحسوس ولا في العالم المعقول، ولا في نفسها. ذلك بأن الله المطلق لايمكن أن ينفذ في الروح، كما لايمكن أن تنفذ هي إليه. وإذًا، تكون نظرية الجذب مرتبطة على نحو وثيق، كما جعلنا « بوسيه Bousset » [٢] نلاحظ من قبل، باللاهوت، فالله حسب هذه النظرية هو إله تجربة باطنية.

ولكن، إذا كان هذا الإله لايتنافى مع العبادة، بل يتملك معها، بل هو على الضد يتفق وأعلى لحظات العبادة، لماذا نرى فيلون يحتفظ بالعبادة الأولى ولا يُسر أو يقنع بالانجذاب؟ للإجابة عن هذا السؤال، نجد أسبابا خارجية وأخرى باطنية أو داخلية. فأولا الانجذاب حالة نادرة، ليست في طوق أغلب الناس، بل ربما كانت غير مقدورة لأحد من الناس، باعتبارهم أناسا؛ فهل يجب أن يكون الناس جميعا محرومين من كل الاتصال بالله [٣]؟ وفضلا عن هذا، فإن فيلون شخصيا كان يهوديا متدينا وناسكا؛ وإذًا، فقد يكون في الانجذاب مخاطرة أن ينتهي المتدين

---

١ – de An. sacr. id.، ٤، ٢ ٢٤٠.

٢ – ص ٤٢٧.

٣ – راجع رأفة الله quod det. pot. ins.، ٩٣ – ٩٦؛ وهجر الله هو أشد النقمات، ١٤٢

إلى دين فردى وداخلى حقا ، ومن ثم إلى حذف كل الشعائر العملية ، وكل ماهو أساس الاتحاد السياسى لليهود [١] .

ولكن ، بعد هذه الأسباب الظاهرة الخارجية ، يوجد أخرى باطنية داخلية وأكثر أهمية . ففيما قبل فيلون ، نرى فى القسم الثانى من سفر «أشعيا» هاتين الفكرتين مُوحدتين اتحادا كاملا : فأولا ، الإله ليس شبيها بإنسان ؛ ومن ناحية أخرى ، فإن له نحو الناس عاطفة العطف والحنوّ أو الغضب مثلا . إنه من هاتين الفكرتين خرج مظهر اللاهوت ، أى المظهر المجرّد المعنوى والمظهر المحسّ . وإذًا ، فقد وفق الرسول بين هذين المظهرين بنفس الطريقة التى سلكها مَن بعده ، فى سبيل التوفيق بينهما ، المتصوّفة فى كل زمان وعصر . إنه مامن متصوّف فى أىّ عصر ، حسب تجربته الشخصية ، قد حكم بالتعارض بين رؤيته الحسية ، والتى هى أحيانا مادية غليظة للإله الذى يتحدّث معه كما يتحدث إلى صديق ، أو ينصحه كما ينصح المعلم أو السيد تلميذه ، وبين ما يحسه فى نفس الوقت بأنه الموجود غير المتناهى وغير المحدود الذى يجعله الانجذاب يغرق فيه . إنه يمرّ بسهولة ويسر من هذه العلاقات الشخصية ، إلى الانجذاب بمعنى الكلمة ، شأنه فى ذلك شأن موسى عند فيلون ، حينما أعلن الشرائع الإلهية ؛ فقد كان تارة الأداة المقابلة عن الله ، وتارة الذى يتحدث معه وينقل عنه .

إن موسى كمتصوّف ، وكمتصوّف فقط ، يؤكد مثل فيلون ، أن الإله منعزل عن العالم ، وأنه مع ذلك متداخل فى كل شىء ويملؤه . لأن الحضرة الإلهية هى دائما على مسافة لاتنتهى من الروح ، وإن الله يفلت إن صحّ هذا التعبير ، من الروح التى تطلبه [٢] ، والروح مع هذا تشعر بأنها وجميع الأشياء لا شىء أمام الإله الذى يحتوى كل شىء بل هو كل شىء . إن الإله إذن قريب جدا ، وبعيد معا فى الآن نفسه .

٢ — وهذا الفهم ، أو التصوّر الجديد فى تاريخ الأفكار لإله مطلق سام منعزل

---

١ — الذين لا يزاولون إلا العبادة الروحية يظنون أنهم يصبحون نفوسا طاهرة de migr. Ab. ، ٩٠ وما يليها .

٢ — de post. C. ، ١٨ .

عن العالم ، يغير إلى حدّ كبير مشكلة العلاقات بين الله والعالم . فالعنصر الإلهى ، وهو أساس الموجودات وسبب وجودها ، يدرَك فى الفلسفة الإغريقية بتحليل العالم موضوع البحث ، والذى تعزل فيه مبدأً terme دائما خالد ومكوِّنا أو خالقا . وهذه بوضوح طريقة الفلاسفة الطبيعيين الأُوَل ؛ ولكن هذه هى أيضا طريقة افلاطون وأرسطو اللذين رأيا فى المثال أو الصورة نوعا من الجوهر ، يكون هو هو نفسه فى كل الموجودات ؛ كما كانت أيضا طريقة الرواقيين الذين يجعلون هذا المبدأ فى القوّة الباطنة التى تحتوى على شكل بذر ، تطوّر كل الموجودات أو الكائنات ، ومن ثم يكون العالم فى رأيهم ظهور أو نموّ هذا العنصر الإلهى . والزمن فى رأى افلاطون ، هو الصورة المتغيرة الثابتة للأبدية .

ونرى ، على الضد ، أن ما هو أكثر خطرا فى فكرة فيلون عن الله ، قد تكوّن له خارجا عن كل فهم أو تصوّر كونى ؛ أو بعبارة أدقّ ، قد تكوّن فى معارضة مع العالم المحسوس . إن الله يبعد أصالة عن وجوده وكينونته ، لاالعالم وحده ، بل أيضا كل صفات أو خصائص العالم المحسوس ، ولو كانت الخصائص الرياضية أو المثالية كالوحدة أو الخير .

ومما لاجدال فيه مع هذا ، أنه فى وصف تكوين العالم ، قداستعيرت التعابير أوالصِّيَغ تفصيل عن افلاطون ، وأحيانا عن الرواقيين . ومن ذلك نجد أن الجانب الأكبر من النصوص الهامة من محاورة « طيماوس » ، من الفصل الخامس (ص ٢٧ c) ، إلى الفصل الرابع عشر (٤١ a) ، التى تعالج كما هو معروف مبادئ العالم والصانع le démiurge وكل الآلهة الأدنى مرتبة ، توجد ، فى تحريف كثير أو قليل ، فى عمل فيلون [1] .

---

١ – وسنورد فيما يلى الفقرات المستخدمة فى هذا ؛ طيماوس ابتداء من ٢٧ « د » إلى ٢٩ « ب » ، وقد ذكر كل هذا بالترتيب الآتى : opif. mundi ١٢ ؛ شرحه ، ١٦ de provid. ؛ ١ ، ٢١ ؛ de opif. m. ١٢ ؛ شرحه ، ٧ de opif. m. ١٦ ؛ de plantat. ، ١٣١ ؛ de provid. ، ١ ، ٢١ . ثم يعود التقليد ابتداء من ٢٩ « د » عن علة الكون (ونعثر على كلمة : كان طيبا فى de opif. m. ، ٢١ ؛ de Cherub. ، ١٢٧ ؛ quod deus immut. ١٠٨ ؛ de mutat. nom. ٤٦) . وعن الانتقال من الفوضى إلى النظام (de plantat. ، ٣) . ثم وحدة العالم ، ٣١ « ب » (de opif. m. ، ١٧١ ؛ de Ebriet. ٣٠) . ثم عن استخدام جميع العناصر=

والغاية التي أرادها فيلون من كتابه : le de opificio ، هي إثبات أن العالم أزلي (فقرة ٧) . وإذا كان يوجد شيء من التحريف في فكرة افلاطون وفي النص الوارد عنه ، فيظهر أن مرجع ذلك إلى التأثير الرواقي وحده . ومن ثم نجد أن الصانع الافلاطوني يحل محله « العلة الفاعلة » ، و « عقل العالم » (٨ — ١٠) ، وهي تعابير كلها رواقية [1] . ومن جهة أخرى ، نجد نظرية المادة الساكنة العقيمة في نفسها ، هي النظرية الرواقية المعارضة تماما للنظرية الافلاطونية : كما أن تكوّن العناصر بواسطة تغير هذه المادة ، هو نظرية رواقية أيضا [2] . والطريقة أو الكيفية التي بها دخل العالم العقلي وصار له تفسيره ، كتفكير الله الخالق للعالم ، قلما تشابه مُثُل افلاطون (١٦ — ٢١) ؛ فليس العالم المعقول إلا نموذجا خلقه الإله بتفكيره للعالم المحسوس . وإنّ هذا يشبه كثيرا المذهب الافلاطوني المحرّف الذي عرّفه « سنيكا — Senèque » لنا [3] .

وكما أن الحجة على قدم العالم مأخوذة عن العناية (فقرة ١٠ ، ١١) ، فإن عظمة السماء وشرفها (فقرة ٣٧) يرجع فيما يظهر إلى الرواقيين ؛ فإن كثيرا منهم ، وبصفة خاصة كريزيب وپوزِدُنيُوس ، كانوا يرون في السماء الجزء الذي يسود العالم ، ومن ثم نرى كريزيب يصف السماء بما يصف به فيلون عقل العالم [4] .

= في تكوين العالم ، 32 c (de provid. ١ ، ٢١ ؛ de opif. m. ، ١٧١ ؛ quod det. pot. ins. ١٥٤ ؛ de plantat. ، ٦) . ثم عن حركة العالم الدائرية ٣٤ a (de opif. m. ، ١٢٢) . ثم عن تكوين الدائرة السماوية ، ٣٦ c (leg. alleg. ، ١ ، ٤) ؛ وهي واردة بوجه أكمل في de Cherub. ، ٢١ — ٢٤ . وعن الزمان ٣٧ « d » (quis rer. div. h. ، ١٦٥ ؛ quod deus immutat. ٣١) . وعن الكواكب السيارة ، ٣٨ c (de Cherub. ، ٢٢) ؛ وعن مقال الصانع (Demiurge) الموجه إلى الآلهة الأدنى ٤١ « a » ، (de fuga ، ٦٩ ، de confus. ling. ، ١٦٦) . وهنالك مديح للرؤية « vision » (٤٧ a) . كثيرا ما نقل وشرح بتوسع : de opif. m. ، ٥٣ ، ٥٤ ؛ de spec. Legg. ٣ ، ٣٤ ، ٢ ، ٢٣٠ .

١ — Diog. ٧ ، ١٣٤ ؛ شيشرون de nat. d. ، ٢ ، ٢٢ ، ٥٨ .

٢ — de opif. ، ٩ ؛ راجع « طيماوس » ، ٣٠ a وسنيكا Ep. ، ٦٥ ، ٢ Sextus, Math. ١٠ ، ٣١٢ .

٣ — Ep. ، ٦٥ ، ٧ : هذه المثل يملكها الله في نفسه . . . وقد أدركها بالعقل . .

٤ de opif. m. ، ٨ ؛ Chrys. ap. Ar. Did. (Eus., Prép. év. ١٥ ، ١) في غاية الطهارة والبهاء .

وبعد هذا ، نجد جزءا آخر من القطع الافلاطونيـة ، الأكثر أهمية من غيرها ، فى رسالة : sur la plantation (٣ -- ١٨) متـداخلا فى مناقشة عن الفراغ للروافيين ضد المشائين (٧ -- ٩) . والصيغة الافلاطونية التى عبر بها عن العمل الإلهى (الصانع قائدا من الفوضى إلى النظام) ، نراها متبعة بصيغة رواقية ، وهذه الصيغة ظهرت له فى تفكير المؤلف متساوية معادلة : (يقود من الاضطراب إلى الترتيب) [١] .

بل نستطيع أن نلحظ اللغة الرواقية من ثنايا الجمل المأخوذة عن طيماوس لافلاطون . مثلا . بدلا من القول مع أفلاطون ، فى نقل مأخوذ حرفيا تقريبا عن طيماوس (٣٢٢) ، بأن « الدِّميرْج » ، فى سبيل تكوين العالم ، يستعمل كل عنصر من العناصر الأربعة على التمام ، نرى فيلون يقول بأنه قد نظَّم المادة فى مجموعها ؛ ومن المعروف أن المادة يراد بها هنا ، كما عند الرواقيين ، العناصر الأربعة مختلط بعضها ببعض ، والتعبير فى جملته رواقى تماما .

ومع هذا ، برغم هذا التلفيق من فيلون ، فقد بقى إلهه فى خلق العالم مشابها إلى حدّ غير قليل لصانع افلاطون الذى صوّر المادة فأولا ، إذا كنا نلاحظ فقط خلق العالم المحسوس ، فإن فيلون يقول بمادة كانت موجودة من قبل ؛ إنه يشـير إليها أو يذكرها أحيانا ، ولكن نادرا ، بتعابير أفلاطونية ، مثل قوله : إنها يكون عنها كل شيء كما يكون عن الأم [٢] . وإنه يمثل الكائنات ، قبل أن تملأها الذات الإلهية ، « بأشياء ناقصة فارغة خلاء ومتفرّدة » [٣] . ولكنه ، وقد رأينا ذلك من قبل ، يستبدل ، فى le de o) ificio بمادة افلاطون المتحركة ، كائن الرواقيين الساكن غير الحىّ . وعلى هذا ، الفهم تكون المادة « ذاتا أو جوهرا جسميا » [٤]

---

١ – كذلك كما جاء فى de creat. pr. ، ٧ ، ٢ ، ٣٦٧ ، صنع الله النظام من الفوضى ، والكائنات المتميزة من الكائنات المختلطة .

٢ – Qu. in Gen. ، ٤ ، ١٦٠ ، ٣٤٨ ؛ de Ebriet. ، ٦١ .

٣ – leg. alleg. ، ١ ، ٤٤ . وهذا لهقرب إلى المذهب الرواق

٤ – Qu. in Ex. ، ٢ ، ٧٠ ، ٥١٨ .

يرجع إلى مزيج مختلط من العناصر الأربعة . ومن ثم ، لايكون الخلق إذن ، إلا ما يظهر حقا أحيانا من الانسجام والمساواة فى هذه المادة المختلطة [١] .

والإله يستعمل ، لإدخال هذا النظام ، تقسيما يفصل بين الكائنات المتضادة [٢] . فإذا كان العالم عمله ، فإن معنى هذا فقط أنه يـُظهر الأشياء ويرينا طبيعتها [٣] ؛ إنه نظمها [٤] ، إنه « الدّمـيرْج » أو الصانع لها . وإذًا ، يكون ما يسميه فيلون الإله « أبا وخالقا » لايعدو ما فى طيماوس [٥] . وفيلون يـُظهر أيضا ، ولكن كما فى طيماوس كذلك ، أن الخلق عمل إرادى ، وليس عملا اضطراريا ؛ إن الله خلق العالم بطيبته وفضله ، وإنه يستطيع عمل الأضداد ، ولكنه أراد ما هو خير [٦] .

على أنه قد يوجد فى رأى بعض الشارحين أو المؤوّلين ، تعابير لايمكن أن تُفهم إلا بفرض الخلق عن عدم . مثلا قول فيلون : « الإله لم يخرج الأشياء من الظلمات إلى النور فقط ، ولكن ما كان منها غير موجود سابقا قد خلقه أيضا ؛ إنه ، لهذا ، ليس صانعا فقط ، بل خالقا أيضا [٧] » . فالكلمة الإغريقية التى معناها خالق ، هى

---

١ – Qu. in Gen. ١ ، ٥٥ ، ٣٨ ؛ de creat. princ. ، ٧ ، ٢ ، ٣٦٧ .

٢ – شرحه ؛ Qu. in Gen. ١ ، ٦٤ ، ٤٤ (Wendland ٣٩) .

٣ – de Abrh. ، ٧٥ – ٧٧ .

٤ – شرحه ، ١٢١ .

٥ – de mon. ، ١ ، ٥ ، ٢ ، ٢١٧ ، طيماوس ٥٢٨ .

٦ – de creat. princ. ، ٧ ، ٢ ، ٣٦٧ ؛ Qu. in Gen. ١ ، ٥٥ ، ٣٨ ؛ de opif. m. ، ٢١ ؛ de Cheruc. ١٢٧ (طيماوس ٢٩ e) .

٧ – de Somn. ١ ، ٧٦ . وقد سمى الله خالقا de Mon. ١ ، ٣ ، ٢ ، ٢٢٦ . ونستطيع الأخذ أيضا بالتراجم الأرمنية حيث المادة قد عرضت على أنها مخلوقة : كما جاء فى ترجمة Aucher (de Deo ٦ ص ٦١٦) . وقد رأى الأب Martin (Philon ص ٧٤) خلق الله للمادة فى de provident. ٢ ، ٥٠ (البداية) ، وهو الذى احتفظ بنصه اليونانى Eusèbe ، Mang. ٢ ، ٦٦٥) . ولكن يرى فيلون على الإسكندر نراه يستعرض افتراضين : أولا (فصل ٤٩) : إذا كان العالم أزليا ، فالعناية الإلهية تظل ممكنة ؛ ثانيا (فصل ٥٠) : إذا كان العالم حادثا ، فان الله هو الذى كان صانعه بعنايته الإلهية . أما كلمة ἐκεῖνο التى لا تتصل بأى شىء فيبدو الشك حولها ، وربما وجب أن يقرأ ὁ κόσμος فتترجم الجملة كالآتى : « إذا كان العالم حادثا حقا ، وجب أن نتحدث عن كمية المادة » . وكلمة ἐστοχάσατο لا يمكن أن تدل على الخليقة ؛ بل على فعل الصانع الذى يعد مادته كما يتبين من السيق الذى يقارن بين طريقة الله وطريقة الصانع .

الكلمة التي استعملت فى الشرح السبعيني للتوراة للدلالة على الخلق [١] . لقد قدّر فيلون ، إذن ، أنه باستعماله هذه الفكرة يعارض فكرة يهودية تماما نظرية الدّميرج الإغريقية . ولا يمكن أن نرى فى هذا ، كما يرى Drummond [٢] ، أنه يريد التفرقة بين العالم المعقول والعالم المحسوس . ومهما يكن، فإن هذه الكلمة ، إذا قطعنا كل تفسير ، تبقى كلمة لغزية .

وهذا نصّ آخر يمثل أيضا صعوبات مختلفة : « إن الإله خلق مع الأجسام المكان والزمان » [٣] . فإنه إذا كان ، من جهة أخرى ، أن المادة جسمية ، فيكون هنا دليل على الخلق عن عدم . ولكنه يريد أن يدلل هنا على أن الإله ليس موجودا فى المكان . ثم ، لكي يدلل على أن الإله ليس فى الزمان ، يرينا مثل أفلاطون ، أن الزمان خلق مع [٤] العالم . وربما كان من الحقّ ألا نرى فى كل هذا إلا مقارنة لا أهمية كبيرة لها .

وهكذا ، نرى الإيجاد يكون عن مادة أو فى مادة ، ولكن هذه المادة ليست موضوع إيجاد : وإذًا ، يبقى العمل أو الأثر الإلهي هو دائما أثر أو عمل الدّمِيرْج . ومع هذا ، فهناك كائنات ليست فى مادة : هذه الكائنات هى الحكمة ، هى المُثُل والعقول المحضة . هذه الكائنات كانت عن الله بدون أم ، أى بدون مادة [٥] . ولأجل هذا السبب ، يمكن إطلاق كلمة خلق عن عدم على هذه الكائنات المعقولة ، ولكن عليها وحدها . وهذه الكلمة (كلمة خلق) لم تتصوّر ، فى صيغة أخرى إلا مثل وجود مُثُل أوأفكار idées فى العقل الإلهي .

وهذان هما الضربان من الخلق أو الإيجاد اللذين يشير إليهما فيلون حين يميز

---

١ — ٢ الملوك ٢٢ ، ٣٢ ؛ يهوديت ، ٩ ، ١٢ ؛ كف. ابن سيراخ ، ٢٤ ، ٨ ، الخ .

٢ — ١ ص ٣٠٤ .

٣ — de confus. ling. ، ١٣٦ .

٤ — leg. alleg. ، ١ ، ٢ .

٥ — عن الحكمة راجع : de Ebriet. : ٦١ ؛ وعن المثل راجع : Qu. in Gen. ؛ ٤ ، ١٦٠ ، ٣٦٩ .

الإنسان المثال الذى أوجده الله ، عن الإنسان الأرضى الذى صنعه . الإنسان الأرضى مصنوع وليس مولودا [١] ؛ فبهذه الكلمات ، نرى نزعة فيلون فى نسبة النبوّة الإلهية إلى الموجودات المثالية ، أى بإبعاد الكائنات المحسوسة [٢] . ومن ثم يكون المميز الأساسى بين هذين الضربين من الخلق أو الإيجاد هو العلاقة المعنوية بين الإله والمخلوقات ، أكثر مما هو علاقة العلية الطبيعية .

وبما أن كل شىء ممكن للإله ، فقد يلوح أنه ينتج من هذا أن الخلق أو الإيجاد عن عدم ليس مستحيلا ، أو لايمكن أن يرفض بالنسبة له [٣] . ولكن يجب أولا أن نتساءل عما إذا كان الكائن أو الموجود حريا بهذا الأصل الإلهى . إن خير الموجودات فقط هى التى يمكن أن توجد عن الله مباشرة وعن الكائن الآخر الذى يعتبر وسيطا له ؛ أما الكائنات الأخرى فلا تكون عن الإله مباشرة ، ولكن عن كائنات متوسطة أدنى منه [٤] . والخلق أو الإيجاد لايأتى عن القدرة ، ولكن عن خيرية الإله وفضله . وإذًا فالكائن لايمكن أن يوجد عن الإله وحده إلا فى حدود قدرته على تلقى هذه الخيرية عنه ، وأثر الإله على الكائنات الأدنى الناقصة لايمكن أن يكون إلا بكائنات متوسطة أكثر كمالا من تلك .

وإذًا ، وأخيرا ، تكون الفكرة التى أدخلها فيلون فى الفلسفة ، ليست هى فكرة الخلق أو الإيجاد عن عدم ، ولكن فكرة الإيجاد على درجات مختلفة وبواسطات كائنات وسطاء بينه وبين العالم .

---

١ — leg alleg. ١ ، ٣١ .

٢ — راجع دنا الفصل الثالث ، ١ ، الفقرة الأولى الواردة بعد .

٣ — leg. alleg. ١ ، ٤١ .

٤ — ومع ذلك فإن الفكرة التى يطبعها اللوغوس هى فكرة متعلقة بمادة غير جسمية Qu. in. Gen. ٢ ، ١٢٢ ، ٥٤٨ ؛ شرحه ١٢٣ .

الفصل الثانى

اللوغوس

موجز : ١ – النظرية الرواقية فى اللوغوس ؛ لوغوس وسبب العالم ؛ فيلون و « كليوميد – Cléomède » . ٢ – اللوغوس القاسم أو الفارق ؛ الرسالة عن القسمة فى le quis rerum divinarum heres وتكملتها فى عمل فيلون ؛ اللوغوس القاسم وإله هيراكليت ؛ اللوغوس كمبدأ تغير (Tyché) . ٣ – اللوغوس ككائن معقول . لوغوس وحدة ولوغوس رقم سبعة ؛ العالم المعقول الذى فى le Commentaire allégorique هو اللوغوس المستقيم للرواقيين الذى صار جوهرا معقولا . ٤ – اللوغوس كوسيط ؛ حيرة فيلون فى تعيين مكانة اللوغوس بالنسبة للإله ؛ تصور اللوغوس لم يكن مقدرا لحل مشكلة كونية ، ولكن لحل مشكلة دينية . ٥ – اللوغوس ككلمة إلهية ؛ اللوغوس الإلهى كلوغوس مقدس غامض عجيب ؛ اللوغوس عبادة باطنية موحى بها ؛ التمييز بين اللغة الباطنية والمتلفظ بها ؛ اللوغوس وحى أدنى من الحدس المباشر عن الله ؛ اللوغوس الإلهى كلطف للشهوة . ٦ – اللوغوس كائن أسطورى ؛ إنه فى علم الأساطير المجازية للرواقيين ، وفى الرسالة عن إزيس (sur Isis) ، يوجد كل هذه السمات والخصائص موحدة فى كائن واحد ؛ اللوغوس الفيلونى ، هرمس الكورنتيني ، أوزريس وهوروس فى الرسالة عن إزيس .

إن دراسة نظرية اللوغوس هى دراسة مذهب فيلون كله من بعض النواحى ، أو من بعض وجهات النظر ؛ فهو الكلمة الإلهية التى صلصلت فى سلسلة الكائنات جميعا من طرف إلى آخر ؛ إنه مبدأ ثبات العالم ، وفضيلة النفس الإنسانية . والرذيلة ، وهى الموت الحق ، عدم ثبات الأشياء الذى يجعل العالم شبيها لحلم ذاهب . وهذا وذاك يأتيان حينما تلتفت الكائنات عن اللوغوس أو تنفصل عنه من نفسها [1] .

ونحن نعرف قبل عصر فيلون تطورات مشابهة للوغوس : اللوغوس الرواقى ، الحكمة اليهودية للأمثال والحكم ، الكلمة فى الكتاب المقدس . والبحث عن نصيب كل من هذه التصورات فى تكوين مذهب فيلون ، يعتبر بلا ريب عملا هاما ومفيدا .

---

١ – leg. alleg. ، ٣ ، ٢٥٢ .

ومنذ طويل وهذا العمل قيد البحث ، وقد سار سيرا مرضيا من بعض النواحى . ومع هذا ، فقد بقى مذهب فيلون حتى الآن غامضا وعجيبا جدا . وطريقة البحث هذه ، بدلا من أن ترينا وحدة هذه التصوّرات ، قد جعلتها أجزاء متفرّقة إلى حدّ كبير ، حتى لا ندرى الآن كيف جمعها . وقد انتهى بنا البحث إلى أن نرى حقا ، ومعنا فى هذا كثير من المفسرين أو المؤوّلين ، فى اللوغوس الفيلونى ركاما دون نظام ، من كل الأفكار الإغريقية واليهودية عن الوسطاء بين الله والعالم ؛ وعلى هذا ، يكون اللوغوس عنوانا مشتركا لكل هذه الأفكار . ويكفى الآن ، مع ذلك ، أن نلاحظ أن كلا من هذه المذاهب متقدم على فيلون تماما [١] ؛ وإنه ليكون غريبا جدا أن تكون هذه المذاهب دخلت فى تفكير فيلون كأفكار معاصرة ؛ وإنه ، من جهة أخرى ، من المستحيل اعتبار فيلون مجرّد راو أو ناقل كما يكتبه الآخرون .

ومن الأمور الاستثنائية أن يعالج مذهب اللوغوس لنفسه ؛ فإن مفهومه دخل بصفة عامة فى التفكير بصفة عامة على أنه معروف ومعتاد، وهو كما رأينا لا يعزى لمؤلفنا وحده . إذاً ، ما هو أصله ، وما طبيعة هذا المفهوم ؟ هذه المسألة يمكن أن تحدّد بهذه الطريقة الآتية : اللوغوس عند الرواقيين هو أحد الأسماء التى تتخذها الألوهية العليا ، إنه السبب المشترك لكل أجزاء العالم . إذاً ، هذا المفهوم أو التصوّر نجده حيا فى كتابات فيلون . ولكن من ناحية أخرى ، هذا اللوغوس مع الصفات التى له عند الرواقيين ، ليس مع هذا فى كتابات فيلون الإله الأعلى ، ولكنه الوسيط بين الله والعالم . إننا نستطيع حلّ مشكلة أصل اللوغوس وطبيعته ، حينما نستطيع أن نبين تحت تأثير أىّ التصوّرات التى يُظلم بعضها بعضا ، نال اللوغوس الرواقى ما ناله من تحريف وتغير فى مظاهره .

ومهمتنا الأولى ، التى يجعلها ميسورة عمل Heinze ، هى أن نبين وجود تصوّر للوغوس — رباط أجزاء العالم — وهذا يرجع فى الذاتى والأساسى منه إلى الفلسفة الرواقية ؛ هذه الفلسفة التى يجب مع هذا ، أن يضاف إليها تأثير هيراكليت وافلاطون .

---

١ — حكمة سليمان وحدها هى الحديثة ؛ فإن Zeller, Phil. d. G. ٣ ، ٢ : ص ٢٧٣ « هامش » ينسبها إلى عصر الامبراطور أغسطس .

١ ـ النظرية الرواقية فى اللوغوس

من المعروف بواسطة نص للمؤرخ بلوتارك [١] ، أن الرواقيين كانوا يرون « لوغوسا » للطبيعة ، تحدث بحسبه حوادث العالم وأمور الكون . وهذا اللوغوس العام ليس بالنسبة إليهم مختلفا عن المبدأ الأعلى الذى يسمونه طبيعة مشتركة ، أوقدرا ، أوعناية ، أووزوس .

وقد قبل فيلون هذه الفكرة عن اللوغوس دون تعديلها [٢] . اللوغوس هو رباط الكائنات جميعا [٣] ؛ إنه يحوى أجزاءها جميعا [٤] ، ويؤلف بينها ويمنعها من التفكك [٥] والانفصال [٦] ؛ بدونها تصير الكائنات فارغة وفاغرة أفواهها ؛ إنه يملأ كل ثنايا المادة ، ويكوّن نسيج كل كائن [٧] ؛ وإنه منتشر فى كل مكان [٧] ، ومحتو وغير قابل للقسمة [٩] ؛ إنه يحكم الكون ، وهو منه بمثابة الربان [١٠] . وفيلون يرى وجود عدد من اللوغوس النطفية (لوغوسات) ليفسر إنتاج النباتات ، وليفسر أيضا عند الإنسان انتقال الصفات الوراثية [١١] . بل ، إنه يحتفظ أحيانا بالخصائص المادية التى كانت له عند الرواقيين [١٢] ؛ وقد كان ، حينا ، يرى أنه وُضع مقارنا لدوائر الأثير [١٣] .

---

١ – de Stoic. repugn. ، فصل ٣٤ (St. Vet. Fr. p'Arnim ؛ ٢ ص ٢٦٩) .

٢ – كما بين ذلك على الأخص Heinze ، ص ٢٣٥ – ٢٤٥ .

٣ – de fuga ، ١١٢ ؛ quis rer. div. h. ، ١٨٨ ؛ Qu. in Ex. ، ٢ ؛ ١١٨ ؛ ٥٤٥ ؛ شرحه ، ٩٠ ، ٥٢٨ .

٤ – de fuga ، ١١٢

٥ – شرحه .

٦ – شرحه .

٧ – Quis rer. div. h. ، ١٨٨ ؛ Qu. in Ex. ، ٢ ، ١١٨ ، ٥٤٥ .

٨ – de Somn. ، ١ ، ٢٤٥ ؛ quis rer. dix. h. ١٨٨ ؛ Qu. in Ex. ، ٢ ، ١١٨ ، ٥٤٥ .

٩ – leg. alleg. ؛ ٣ ، ١٦٩ ، ١٧٠ :

١٠ – Vita Mos. ، ٢ ، ١٢٤ – ١٢٥ ؛ إنه يأمر بإلقاء دروس فى الشئون العقلية ؛ de Cherub. ؛ ٣٦ ، de Migr. ، ٦ .

١١ – leg ad Caïum ، ٨ ، ٢ ، ٥٥٣ (وراثة الأمراء) ؛ de opif. m. ؛ ٤٣ ؛ leg. alleg. ٣ ؛ ١٥٠ .

١٢ – de Cherub. ، ٣٠ : اللوغوس الحار الملتهب .

١٣ – quis rer. div. h. ؛ ٧٩ .

وفيلون يدخل بصفة قاطعة فكرة اللوغوس الإلهي على معنى حال العالم الذى يقوم به ، ويتوسع فى هذا بما يمكن أن نجد من جديد فيه ، فى شيء من الدقة ، المعين الرواقى ، ويستبدل الكلمة الإلهية أو اللوغوس بكلمة الحال ἕξις . ومؤلفنا يحل مشكلة ماذا يمكن أن يكون أساس العالم ؟ بما يأتى بحروفه عنه : « لاشيء مما هو مادى يمكن أن يكون من القوّة بحيث يستطيع حمل ثقل العالم ، ولكن هذا هو لوغوس ، لوغوس الإله الأزلى الأبوى ، الذى هو العماد — الأكثر قوّة ومقاومة ومتانة — للكون . إنه وهو ممدود من المركز إلى الأطراف ، ومن الأطراف إلى المركز ، يقوم بالسير غير المرئى للطبيعة ، جامعا الأجزاء كلها ومؤلفا بينها . إنه هو الرباط الذى لا يكسر لكل شيء ، والذى صنعه الأب [١] » . هذه الصعوبة قد سبقت بمحاجة رواقية لصالح الفراغ ، الفراغ الذى يجعله ممكنا تماما هذا الرباط الذى يمنع أجزاء الكون من الزوال . وفى هذه المحاجة نرى ، فى تفصيل أكثر ، جزءا من محاجة كلؤميد [٢] ؛ وهذه تعدد ثلاثة حجج ضد الفراغ ، ومن هذه الثلاث نجد الثانية توجد عند فيلون :

كليؤميد	فيلون فقرة ٧
لو كان هناك فراغ خارج العالم ، لصار العالم إليه مكرها ، إذ لايكون له شيء يمكن أن يمسكه ويسنده	لو كان هناك إذًا فراغ ، كيف يمكن أن الأجسام المليئة والكثيفة والثقيلة جدا لاتغور كما لوكانت فوق ميزان ، بما أنها لا تعتمد على أىّ شيء ثقيل !

وفيلون يستمرّ متوسعا فى نفس هذه الحجة الثانية [٣] ، بينما نجد هذا التوسع ينقص كلؤميد ، إذ يمضى بعد الحجة الثانية مباشرة إلى الثالثة المشائية : إذا كان يوجد خلاء ، فالمادة "substance" التى هى من نفسها سيالة "fluente" ستتبدّد إلى ما لانهاية . وكلؤميد يجيب عن هذه الحجة الثالثة بأن هذا لايمكن أن

---

١ — de plantat ، ١٠ .

٢ — Cleomède, de Motu caelesti ، ١ ، ١ ، ص ١٠ ، Ziegler

٣ — الفقرة السابعة (نهايتها) : نهاية الفقرة السابعة مضطربة .

يحدث ، لأن هذه المادة « لها حال ἕξις تحتويها وتحفظها » . هذا هو الجواب الذى يصطنعه فيلون ، والذى ذكرناه قبل ، ولكنه فقط يستبدل كلمة اللوغوس الإلهى بكلمة ἕξις ، التى معناه حال . وكان من العجيب الغريب أنه لايعرض الحجة المشائية (وهى الثالثة لدى كلؤميد) التى يتوجه إليها .

ويلوح أن فيلون استخدم نفس المعين الذى لخصه كلؤميد ، ولكن جزئيا فقط ، وخاصة دون نظرة له فى عمومه . وهذا ما يؤكده فحص النص بنفسه ؛ لأنه فى المناقشة عن الفراغ ، نجد فرضين قد ذكرا ، وهما : خارج العالم ، إما أن يوجد فراغ ، أو لايوجد شىء ما [1] . والعبارة التى يُبدأ بها فحص النقطة الأولى ، تبين القصد لمعالجة الثانية ؛ ولكن فيلون لايعمل شيئا فى هذا ، ويقطع الكلام قطعا بعد حجة واحدة فى عرض النقطة الأولى ، وذلك فى مزاج غير طيب . إنه يقول : « إذا كنا نريد تجنب الظنون التى فى هذه الصعوبات . . . فلنقل بكلّ صراحة . . . . » [2] . وقد يلوح أن فكرة اللوغوس قد ثبتت إلى درجة أنه يمكن تجنب كل نقاش فى هذا الموضوع . ونحن نرى الآن هنا أن اللوغوس الإلهى يأخذ تماما مكان الحال الرواقى ودوره .

٢ ـ اللوغوس القاسم

من المعروف أن انسجام العالم فى رأى هيراكليت يرجع إلى قانون غير مرئى يسمى اللوغوس كما يسمى بأسماء أخرى ، فإن اللوغوس يؤكد التوازن والسلام بين قوى العالم المختلفة المتضادة التى يهدّد بعضها بعضا بالتوتر والهلاك . وإذا كان يستطيع القيام بهذا الدور ، فإن ذلك سببه أنه نفسه حقيقة المتضادات وجماعها .

ومن هذا المذهب الهيراكليتى ، الذى تناوله الرواقيون بالتغيير كثيرا أو قليلا ، نجد عنصرا يرجع إلى عناصر اللوغوس الفيلونى ، أى اللوغوس المعتبر قاسما . ورسالة

---

١ – الافتراض الثانى بحثه Cléomède ، شرحه ، ٦ .

٢ – بدهى أن المقصود هنا هو الصعوبات المشائية المتعلقة بالفراغ . وهذا الاختلاف فى المزاج ربما كان ناشئا عن أن اللوغوس هنا مرتبط بوجود الفراغ ، فى حين أن الفراغ مستبعد فى مكان آخر quis rer. div. h. ، ٢٢٨ .

l'Héritier des choses divines ، تحتوى قطعة طويلة (١٣٣ — ٢٣٥) عن دور القسمة فى تكوين العالم . وفيلون ، الذى لايذكر من يأخذ عنهم من المؤلفين إلا نادرا جدا ، يعرفنا هنا أن التوسع الذى قام به يرجع إلى هيراكليت [1] . إنه يبين فيه على التعاقب تقاسيم العالم المزدوجة (١٣٣ — ١٤١) ، ثم تساوى كل من جزءى التقسيم (١٤١ — ٢١٥) ، ثم ما يوجد من تعارض واختلاف بين هذين الجزءين (٢٠٥ — ٢١٥) . وليس علينا هنا تحليل هذه الآراء الكونية ، وإن كان من اليسير علينا مع هذا أن ندلل على أنها تحتل مكانا هاما فى كتابات فيلون ، وعلى أن التقريب بين النصوص المختلفة يقودنا إلى مرجع أو معين آخر تلفيقى ، وإن كانت النزعة الهيرا كليتية فيه هى السائدة [2] .

---

١ — وبعبارة أخرى ، إن هيراقليط استمده من موسى ، والنتيجة واحدة ، فقرة ٢١٤ ، وفقرة ٢١٥ .

٢ — إن الجملة الواردة فى مقدمة نبذة quis rer. div. her. تدل على أن هنالك تتابعا ، وأنه إذا كان هنالك تقسيم للكون ، فهذا التقسيم خاص بالروح والجسد ، كما سبق بيانه . وقد لاحظ Bousset فى الفقرة ١٣٣ (der Schulbetrieb ، ١٩١٥ ، ص ٢٣ — ٢٤) ، وورود كلمة ἐπιτέμνοντες ومعناها « موجز » ، ثم نعود فنعثر على هذا الاستهلال فى Qu. in Gen ٣ ، ٥ حيث بدأ يتحدث عن التقسيم ؛ ثم استمر فأورد نفس الاستهلال الذى جاء فى تلك النبذة ، حيث قال : « إليك تقسيم أعضائنا ؛ ويجب أن نعلم أيضا « أن أجزاء العالم مقسمة أيضا « إلى قسمين » . والجزء الأول من النبذة — وهو الخاص بالمساواة — مشروح ، على وجه التقريب ، بنفس الطريقة ، de creat. princ. فصل ١٤ ، ٢ ، ٣٧٣ والمساواة مرتبطة فيها بالعدل δίκη كما هو الأمر هنا . ومعروف أن العدل يقوم بدور هام عند هيراقليط (راجع أيضا Qu. in Ex. ص ٢ ، ٤٥٢) ؛ وقد وصف هذا الجزء بأنه ناقص (ἐπιλείψει ، وورد فى de Special. Legg. ، ٤ ، ٢٣٠ — ٢٣٨ ، فقرة شرح فيها موضوع المساواة بنفس الطريقة ، فقرة شرح فيها موضوع المساواة بنفس الطريقة ، وفكرة تناسق الأضداد فى العالم واردة أيضا فى de plantat. ١٠ ؛ Qu. in Gen ٢ ، ١٤٩ Harris ، ٥٩) .

ويبدو المزج والتوفيق جليا من تعدد الأمثلة الرواقية التى يرجع أصلها غالبا إلى هيراقليط ، كالعناصر الأربعة ، والتقسيم إلى معقول وغير معقول (١٣٩) ؛ وفكرة المادة المجردة من الصورة οὐσία ١٣٣ ، وتقسيم المناطق الأرضية (راجع Arnim fr. vet. st. ، ٢ ، ١٩٥ ، ٦) ، وتقسيم الوقت (شرحه ٣٠١) ، ونظرية الصحة ، وأخيرا فإن فكرة الـ τομή (القطع) نفسها جعلت مطابقة لفكرة التقسيم . فالمذهب الرواقى يعتبر أن العناصر كانت ، بادئ ذى بدء ، مختلطة بالمادة ، ثم انقسمت (فقرة ١٣٥ ؛ طيماوس ، ٣٢ b ، ٨١ c ، الإنسان عالم صغير (طيماوس ، ٤٣ d) . وفى موضع آخر Qu. in Gen. ١ ، ٦٤ Wendland ٣٩) ، والـ τομή (القطع) جعلت مطابقة لـ τάξις =

وعلينا، أن نكتفى بأن نرى أنه على هذا النظام الكونى تتكوّن معرفة أو فكرة اللوغوس القاسم . إنه قد قورن ، فى تشبيه غليظ ، بمدية « يشحذها الله ليقسم الكائنات إلى أصغر أجزائها »[١] . ويرتبط بنشاط المتضادات المنتج ، نشاط اللوغوس المنتج أيضا باعتباره وسيطا . حقيقة ، إن المتضادات يهدّد بعضها بعضا ، ولولم يمسكها اللوغوس ويحفظها لزالت واختلط بعضها ببعض[٢] . واللوغوس بصفة خاصة يمنع الحادث من أن يمسّ غير الحادث[٣] .

والآن، أىّ صلة توجد بين هذا الفهم أوالتصوّر وبين العنصر الأول من النظرية أى اللوغوس الرواقى ؟ إن الفلسفة الرواقية كانت تلحّ خاصة فى إثبات وحدة الكون أو العالم ؛ وإن خطر هذا المذهب كان فى رأى فيلون ، كما يقوله غالبا بنفسه ، هو فى الفظاعة الأسطورية للاحتراق الكونى الذى يذهب بالتمييز بين الكون والله ، وبالتوازن الثابت الدائم بين أجزاء العالم[٤] . هذا المذهب ، مذهب الاختلاط والإلحاد أو عدم التقوى ، الذى كان مع هذا مذهب بعض اليهود[٥] ، كان مرتبطا بنظرية اللوغوس ، باعتباره علة بذرية مشتركة وإلها عاما يجب أن يفنى فيه أخيرا كل شىء . لكن فيلون وجد ، على الضد من هذا ، فى فكرة اللوغوس القاسم ضمانا لفصل الكائنات عن بعضها وللانسجام بينها .

= (النظام) الأفلاطونية . وهى مطبوعه بمميزات التصور الرواقى للقدر ἀκολουθία, εἱρμός (de an. sacr, idon. ، ٤ ، ٢ ، ٢٤٠) . ونضيف إلى ذلك أن نبذة كاملة عن تقسيم الكائنات واردة فى بلوتارك (de solert. anim. ٣ إلى النهاية) قد نسبت صراحة إلى الرواقيين .

١ – quis rer. div. her ، ١٣٠ .

٢ – راجع خاصة de plantat. فى مستهلها ، اللوغوس باعتباره مبدأ توافق الأضداد وصداقتها Qu. in Ex. ، ٢ ؛ ١١٨ ، ٥٤٥ ؛ شرحه ، ٩٠ ص ٥٢٨ ؛ شرحه ، ٢ ، ٦٧ (Harris ص٦٨). ومما هو جدير بالملاحظة أن البحث الخاص بالعالم ، لأرسطو المزعوم (فصل ٥ فى مستهله) قد أورد نفس الفكرة ، وربطها من جهة بأحد أقوال هيراقليط ، ومن جهة أخرى بالتعريف الرواقى للوغوس (القوة المنبثة فى الأشياء جميعا) .

٣ – quis rer. div. her, ، ٢٠٥ .

٤ – شرحه ، ٢٢٨ .

٥ – de an. sacr. idon. ، ٦ ، ٢ ، ٢٤٢ .

ولنا على هذا دليل قاطع فى التغيير الذى نالته نظرية هيراكليت على يدى فيلون . إنه من المعروف بشهادة « هيبوليت — Hippolyte »[1] أن إله هيراكليت ليس فقط مبدأ المتضادات ، ولكن حقيقتها وجماعها ؛ إنه « شتاء وصيف ، حرب وسلام ، شبع ومجاعة » . وفيلون ، على الضد من هذا ، يظهر فى إلحاح ليس له تفسير ، إن لم يكن قصده الجدل والنقاش فقط ، استحالة أن ينسب للوغوس نفسه الصفات المتضادة . بينما حسب رأى « هيبوليت » ، نجد أن الإله الهيراكليتى هو مولود وغير مولود ، مدبر وغير مدبر ؛ وأن لوغوس فيلون « ليس غير مولود مثل الإله ، ولا مولود مثلنا »[2] . و « إنسان الله » الذى ليس إلا مظهر اللوغوس ، كما سنبينه فيما بعد ، ليس ذكرا ولا أنثى.[3] إن اللوغوس ، مبدأ المتضادات ، هو نفسه أعلى من الأضداد ، ولا ينقسم[4] .

هذا ، واللوغوس ، وهو مبدأ الثبات فى العالم ، يرى متعارضا والكون نفسه ، الكون الذى يوصف ، على طريقة هيراكليت ، بأنه « متحرك ذات اليمين وذات اليسار كمركب فى وسط البحر تتقاذفه الأمواج » . وفى هذا المعنى يكون اللوغوس هو الحظّ الذى يوزّع الأقدار أو الحظوظ على كل شخص وكل ناحية من العالم ليحفظ التوازن بينها ، وذلك حسب قانون ثابت لايتغير[5] . ونتيجة تأثيره تكون تثبيت الديمقراطية العالمية ، الديمقراطية التى ترتكز على المساواة .

---

١ — Hipp., Haeres, refut. ، ص ٢٨٣ .

٢ — شرحه ، ص ٢٨١ ؛ و quis rer. div. h. ، ٢٠٦ .

٣ — de opif. m. ، ١٣٤ ؛ qnis rer. div, و ١٦٤ .

٤ — نفسه ، ٢٣٤ ، راجع الشرح بأكمله ، ٢٣٠ — ٢٣٧ .

٥ — راجع quod deus immut. ، ١٧٣ — ١٧٦» ؛ وهذه الفقرة (الخاصة بحظ المدن أو مصيرها) تتبع شرح « واردا » فى de Josepho (١٣٤ — ١٣٧) ، وهو أيضا شرح مطبوع بطابع المعرفة الهيراقليطية الخاصة بانسياب الأشياء (عن الحظوط الفردية) . وليست هذه إلا أحد الأشكال الهيراقليطية للفكرة الشائعة عن ثورة الامبراطوريات الذى نجده فى مؤلفات ap. Polvb. ، ٣٩ ، ٦ (، وعند بلوتارك de fort. Rom. ، ١) . (راجع أيضا Polyb ٦ ، ٩ ، ١٠) . لكن الحظّ عند Polyb وبلوتارك غير عقلى ولا يشبه الحكمة . أما عند فيلون ، فهو اللوغوس ، ويكاد يكون كذلك فى النشيد الأورفى الحادى والستين الموجه إلى "Némésis" ، حيث "Némésis" موزعة الحظوظ والأقدار قد وصفت بأنها مقبرة اللوغوس المتعدد الأنواع إلى حد كبير .

هذه هى العناصر الهيراكليتية فى مذهب اللوغوس . إنه يبقى فيها الكائن أو الموجود الأعلى . وفضلا عن هذا ، فإن القسمة تنسب أحيانا (de opificion m. ٣٣) لله نفسه وليس للوغوس . ولنلاحظ مع هذا أن عمله فى الوقت نفسه ، كوسيط وحكم ، يجعلنا نحدس بمايكون له من دور كمتوسط بين الإله والعالم .

٣ – اللوغوس ككائن معقول

إن الرواقيين كانوا يبحثون عن الموجود أو الكائن الأعلى فى علة بذرية تنمو على الطريقة التى ينمو بها الموجود أو الكائن الحىّ . وافلاطون كان يرى ذات الكائن فى نموذج معقول ، هو هو دائما فى نفسه . وليست الفكرة الأقلّ غرابة لفيلون أن أن يرى هذين التصوّرين ، المتعارضين هكذا ، يتحدان ليكون عنهما عنصر ثالث جديد لنظرية اللوغوس ، اللوغوس ككائن معقول . ومن الواجب علينا أن نهتمّ بإيضاح أسباب هذا التوفيق أو التلفيق الغريب العجيب .

إنه لايظهر أن فيلون رأى فى هذا مشكلةمن المشاكل ، فإنه بدون أقلّ صعوبة ، يعالج اللوغوس مثل العالم المعقول . هذا العالم ليس إلا لوغوس الله بصفته الخالق [١] . إنه مهما كانت العلاقات بين اللوغوس والعالم المعقول غير ثابتة [٢] ، فإنه دائما النموذج المثالى للعالم المحس .

ا – وقد عرفنا أول رابطة بين هاتين الفكرتين بواسطة تأثير المذاهب الفيثاغورية فى الوحدة – المبدأ ؛ هذه المذاهب التى توحد كما هو معروف[٣] بين الوحدة ، وهى المبدأ المعقول ، وبين اللوغوس .

اللوغوس ، كمبدأ للعالم المعقول ، هو عند فيلون الواحد نفسه أو الوحدة ،

---

١ – de opif. m. ، ٢٥ .

٢ – وهو تارة النموذج ، إذ هو نفسه تقليد لله : de fuga ، ١٢ ؛ leg alleg. ١٩ – ٢١ وهو تارة ، على عكس ذلك ، النموذج المباشر للعالم المحس ، فتستوعب ذاته جميع الأشياء المعقولة leg alleg. ٣ ، ٩٦ ؛ de Confus ling. ، ٩٧ .

٣ – راجع : Schmekel. Die Mittlere Stoa ، ص ٤٠٣ .

وفى ذلك جاء : « إن الله أنشأ بواسطة الكلمة وحدات لاتنقسم ؛ لأن الكلمة ليست عنده اهتزاز الهواء ، كما أنها ليست تختلط بشىء آخر ؛ ولكنها ليست جسمية ، وواحدة ، ولا تختلف عن الوحدة »[1] .

والأصل الرواقى لهذا الفهم واضح من نفسه : اللوغوس الإلهى هو فعلا ما يعطى للكائنات أو الموجودات وحدتها . وفيلون يقول : « الوحدة بالطبيعة لا تقبل زيادة أو نقصا ، بما أنها صورة الإله الواحد فى كماله ؛ لأن الأشياء هى فى نفسها فاغرة لأفواه (لاحياة فيها) إن لم يجمعها ويؤلف بين أجزاء كلٍّ منها اللوغوس الإلهى »[2] .

واللوغوس ، باعتباره الرباط والاتحاد فى الكائنات ، هو فى نفسه وحدة طبعا . ونلمح ، من ناحية أخرى فى مراجع فيلون نظرية للأشياء المعقولة ، وهذه النظرية لاترى أن العالم المعقول ليس شيئا أكثر من مجموع لوغوسات Logoi ، وكل واحد من هذه اللوغوسات وحدة ينتج عنها العدد بسبب ما فيها من تركيب ؛ « الله يتكلم عن وحدات »[3] . واللوغوسات نفسها لا تنقسم ولا تنحل إلى أجزاء أو عناصر[4] . وفيلون يقول فى هذا بعد أن ذكر اللوغوس — مُوناد ، أى الجوهر : « العدد الذى لايتناهى فى التركيب ، ينتهى فى التحليل إلى الوحدة ، وإنه بالسير من الوحدة نصل بالتركيب إلى الكثرة غير المتناهية : أى أن كل كثرة هى عدد مركب من وحدات . هذه الوحدات هى فى نفسها دون امتزاج ، ولا تتركب الواحدة مع الأخرى فى العالم المعقول . ويستنتج فيلون أخيرا ، « أن العالم المعقول له وحدة جوهرية Monadique »[5] .

---

١ — غير متميز عن الوحدة .quod deus immutat ، ٨٣ ؛ وكلا منا مقابل للوغوس الإلهى ، كما أن الزوج "dyade" مقابل للفرد "monade" .

٢ — .quis rer. div. h ، ١٨٧ ، ٨ الوحدة : صورة الله . ليست فى الحقيقة إلا اللوغوس الذى يربط الكائنات . انظر هذا التعبير : الوحدة صورة العلة الأولى .de spec. leg ، ٣ ، ٣٢ ص ٣٢٩ (ونجد فى هذه الفقرة توحيدا بين الرواقية والفيثاغورية الحديثة ، ومع ذلك فهو يسلم بوجود تمييز بين « القوة الموحدة » التى تربط الكائنات وبين الوحدة ، وهى العدد الأول .ques. in Gen ١ ، ٤٥ ، ١٢) .

٣ — .de conf. ling ، ٨١ .

٤ — .quis rer. div. h ، ٣٠٨ .

٥ — شرحه ، ١٩٠ .

ونجد فى رسالة le de opificion ، ارتباطا من هـذه الطبيعة بين اللوغوس والعدد سبعة ؛ فالعالم المعقول مركب من سبعة حدود "termes" ، ومبدؤها هو السماء ؛ ثم تأتى مُثُل الأرض ، والهواء ، والفراغ ، ثم من بعد مُثُل الماء ، والنفثة ، وأخيرا مثال النور . والسماء ، بما أنها ثابتة ولا تنقسم (فى طيماوس ، دائرة الشىء عينه) ؛ هى واحدة ، وأولى بالنسبة إلى السنة الدوائر الكوكبية الأخرى (دائرة الغير) ؛ والحدّ الأخير ، وهو النور ، هو الشمس المعقولة ، نموذج الشمس المحسوسة . وفى موضع آخر ، تظهر لنا السماء أيضا كحدّ سابع يقسم إلى جزءين متساويين مجموع الدوائر أو الكرات السماوية [١] . إنها ، كما يقول فيلون مستمرّا فى الحديث فى le de opificio (٣١) : « صورة اللوغوس الإلهى » . وهذا التعبير : « الصورة » يُفسر إذا لاحظنا أولا أن الشمس المعقولة هى قريب من مثال الخير الافلاطونى ، وأن الخير هو دائما عند افلاطون تقليد للوغوس ، وليس اللوغوس نفسه [٢] ، وأنه بعد هذا اللوغوس نفسه يُدل عليه غالبا على أنه العدد سبعة . وهذا التوحيد أو التطابق بين الفكرتين لم يظهر فى رسالة le de opificio حتى فى التوسع الطويل ، حيث عُدّدت كل خصائص العدد سبعة (٨٩ — ١٢٩) ؛ إنه يعدد إذن ، على الضد ، مبدأ مقبولا معتمدا فى le Commentaire allégorique .

وهناك بعض الخصائص ، التى بدون هذا تبقى إلى حدّ ما غير مفهومة ، تتضح طبيعيا كخصائص للعدد سبعة : ذلك إذ يقول فى ملحق المختصر عن التقسيم : « إنه يوجد ستة تقسيمات ، واللوغوس القاسم هو الحدّ السابع الذى يقسم الثلاثيات [٣] . اللوغوس هو أيضا الحدّ السابع الذى يفصل القوى الستة الإلهية [٤] ؛ وفى التتابع أو التدرّج المعنوى للآباء الستة منذ إبرهيم ، نرى موسى ، الذى يساوى اللوغوس فى موضع آخر ، هو أكملهم وسابعهم [٥] . وفى الروح أو النفس ذاتها ، نجد

---

١ — quis rer. div. h. ، ٢٢٢ .

٢ — لوغوس أعلى من الطيبة "le bonté" de Cherub. ، ٢٧ .

٣ — quis rer. div. h. ، ٢١٩ .

٤ — Qu. in Ex. ، ٢ ، ٦٨ (Harris ص ٦٧ ، ١ ، ٥ ، ٢٦) .

٥ — de post. Caini ، ١٧٣ .

المحسوس فينا يقف ونمرّ إلى المعقول تبعا للوغوس العدد سبعة [١] .

ومن هذا التطابق أو التوحد ، ينتج أيضا رمزية شكل الزاوية القائمة[٢] ، بما أن المثلث الأول القائم الزاوية له ضلعان ، الذى مقدارهما ٣ ، ٤ من الوحدات ، يكوّنان زاوية مستقيمة [٣] ؛ وكما أن اللوغوس هو وسيط بين الجسمى وغير الجسمى ، فكذلك الحدّ السابع لتتابع هندسى هو دائما مكعب أو مربع ، أى « يحتوى أنواع الجوهر غير الجسمى والجسمى » التى يرمز إليها بالمكعب والمربع [٤] . ومن ثمّ ، يكون العدد سبعة قد تصوّر ، إذن ، مبدأ لعالم المُثُل .

هذا ، والتفكير فى اللوغوس ، باعتباره معقولا ، يرتبط بالتفكير عن الأعداد فيما بعد ، لأن الرسائل عن le Commentaire ، التى لاقينا فيها هذا التفكير ، تظهر آخر كتابات فيلون .

ب – إن العالم المعقول ، فى l'Hexaméron ، [٥] قد تصوّر على أنه سلسلة من نماذج من الكائنات النفسية ومن الاستعدادات المعنوية . فنحن نعرف من مبدأ les Allégories فكرة العقل ، فكرة الإحساس ، فكرة المعقول ، وفكرة المحسوس [٦] . وأكثر من هذا ، نحن نستطيع ، بالطريقة التى بها يتوسع فى هذه الاستعدادات المعنوية للعالم الأرضى ، افتراض كيف كان فيلون يفهم العالم المعقول . فالله خلق حكمة أرضية ، مطابقة للحكمة السماوية ، مماثلة أو مطابقة تماما للوغوس المستقيم وللفضيلة [٧] ؛ وهذه الفضيلة هى الفضيلة النوعية التى تنشأ عنها الفضائل الفصلية [٨] . والفضيلة الأرضية هى احتذاء النموذج أو المثال الأول الذى ليس إلا

---

١ – leg. alleg. ، ١ ، ١٦ .

٢ – De plantat. ، ١٢١ .

٣ – de opific. mundi ، ٩٧ .

٤ – شرحه ، ٩٢ .

٥ – رسالة مفقودة كانت سابقة للكتاب الأول من « التفسير المجازى (Allégories) ، وقد ورد فيها شرح للفصل الأول من سفر التكوين .

٦ – leg. alleg. ، ١ ، ٢١ ، ٢٢ .

٧ – leg. alleg. ، ١ ، ٤٥ .

٨ – شرحه ، ٦٥ .

اللوغوس الإلهى أو الحكمة الإلهية . يجب إذن ، أن يكون هناك عالم معقول من فضائل ، عالم يكون نموذج الفضائل المحسوسة ، عالم معنوى مثالى ، نموذج للعالم الأخلاقى الأرضى .

على أن هذا الغرض يكون بلا قيمة لو لم يكن مؤيدا بشواهد أخرى من كلام فيلون أيضا . لكن فيلون يتكلم غالبا عن نماذج ومُثل الفضائل الأرضية [١] . وتصوّر المثل على هذا النحو يصعد مع هذا ، بسهولة إلى افلاطون [٢] . ولكن الذى يهمنا ، هو أن هذه الفضائل المعقولة كانت معتبرة لوغوسات . وفيلون يقول فى هذا : « إن اللوغوسات ، وهى رفقاء وأصدقاء اللوغوس المستقيم ، كانت الأوائل التى ثبتت حدود الفضيلة . . . ؛ فحينما فصل الإله شعوب الروح وجعلها أقساما ، وضع حدود الكائنات الناشئة عن الفضيلة عددا مساويا للملائكة ، لأنه توجد أنواع من الأجناس والفضائل بقدر ما يوجد من لوغوسات إلهية .

ما هى إذاً أنصبة الملائكة ، والنصيب الواجب الأداء لروسائهم ومن يأتمرون بأمرهم ؟ إن نصيب الخدم هو الفضائل النوعية ؛ ونصيب الزعيم ، الجنس المختار ، أى إسرائيل »[٣] . والفضائل المعنية فى هذا النص هى الفضائل الأرضية ؛ واللوغوسات التى هى فى موضع آخر [٤] شىء واحد هى والفضائل المعقولة ، هى تماما مُثُل الفضائل ، أى اللوغوس باعتباره مثال الفضيلة النوعية ، ولوغوس الطبيعة هذا ينشأ عنه الخيرات المعقولة التى هى قواعد العمل [٥] .

هكذا توجد مشروحة الفقرات العديدة التى نرى فيها فيلون ، بدل أن يتكلم عن العدالة والاعتدال أو العفة ، يتكلم عن لوغوس العدالة ولوغوس الاعتدال أو العفة [٦]

---

١ – de confus. ling. ، ٨١ .

٢ – Phèdre ، ٢٤٧ d-e .

٣ – de post. C. ، ٩١ (راجع شرحه ، ٢٨٩) .

٤ – راجع هامش ١

٥ – Migr. Abrah. ، ١٠٥ .

٦ – leg. alleg. ، ٣ ، ٨ .

شرحه ٢ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٩٣ ، ٩٨ ، ٩٩ ؛ quod det. pot. ، ٥١ ،

ولنلاحظ أن هذا اللوغوس ، وكذلك هذه اللوغوسات ، وهى مبادئ الفضيلة ، مختلفة اختلافا أساسيا عن الكلمة الإلهية ، التى هى أيضا لها مع هذا نتيجة أخلاقية . إن الكلمة ، كما سنعرف ، دواء للشرّ ، إنها تزجر الشرير ؛ ولا شيء من هذا فى اللوغوس الذى نتكلم عنه : إنه مبدأ الفضيلة ، وليس مبدأ ترك الرذيلة ؛ إنه يظهر مختلفا جدا عن اللوغوس القاسم الذى هو مبدأ الخير والشرّ معا [١] .

ونحن الآن ، كما نرى ، فى دائرة من الأفكار مختلفة تماما ؛ فاللوغوس ، موضوع الحديث هنا ، هو اللوغوس المستقيم الرواقى ، الذى تُصوِّر أو أُدرك من وجهة نظر أخلاقية فقط ، وأُوِّل على طريقة افلاطونية على أنه النموذج المثالى للفضائل .

فأولا ، حقيقة نرى المذهب الأخلاقى الرواقى الخاصّ باللوغوس المستقيم قد دخل تماما كله ، دون تعديل ، فى كتابات فيلون دون أية نزعة افلاطونية . اللوغوس المستقيم هو فى بعض الفقرات والفضيلة شيء واحد ؛ [٢] إنه حسب أمره تتمّ الأعمال الطيبة ؛ [٣] إنه لوغوس نطقى تكون عنه الأعمال الطيبة ؛ إنه الربان والقانون ؛ وإنه زوج الروح أو النفس التى تغدو به خصبة ولودا للفضائل [٤] ؛ وكل ما هو بلا لوغوس يكون مخجلا ، وكل ما يكون به يكون منظما [٥] ؛ الشرير نزع عنه اللوغوس المستقيم أو الحقّ ، فصار معرضا عنه [٦] ، فهو يتصرّف ضده [٧] . والذى يستطيع أن يفيد من اللوغوس يكون معقولا ؛ والذى لايستطيع ذلك أو لايريده ، يكون لاعقل له ، أو شقيا تعسا [٨] . هذا هو اللوغوس الذى به تطيع

---

١ — هكذا يزيد اللوغوس اقترابا من العناية الإلهية كما يراها الرواقيون .

٢ — le alleg. ، ١ ، ٤٦ .

٣ — نفسه ، ٩٣ .

٤ — Sac. Ab. et. C. ، ٤٦ ؛ شرحه ٣ ، ١٤٨ ؛ quod det. pot. ، ١٤٩ ؛ quod deux immut. ٧١ ؛ de Somn. ، ٢ ، ٢٠٠ .

٥ — نفسه ، ١٥٨ ؛ Migr. Ab. ، ٦٠ .

٦ — شرحه ، ٢٥١ — ٢٥٢ ؛ de Somn. ، ٢ ، ١٩٨ .

٧ — post. Caini ، ٢٤ ؛ quod deux immut. ، ١٢٦ .

٨ — de Cherub. ، ٣٩ ؛ راجع quod deus immut. ؛ ١٢٩ .

الحواس والجزء غير العقلى من النفس [٢] ؛ إنه زعيم المركب الإنسانى وقائده ؛ إنه يحذّره أو ينذره ، ويثقفه ويعلمه [٢] وينصحه [٣] ؛ إنه مبدأ الفضيلة والعلوم [٤] ، وأيضا مبدأ ثبات الحكيم [٥] ، وإنه يلهم تفكيره فى حكمه على السيرة أو السلوك الأخلاقى [٦] .

إن اللوغوس المستقيم يضع القوانين ، على خلاف التربية التى لاتدخل فى النفس إلا العادات والأعراف [٧] ، وهو نفسه قانون غير قابل للفساد [٨] ، أو أيضا : « القانون ليس شيئا آخر غير لوغوس إلهى يأمر بما يجب ، وينهى عما لايجوز [٩] ؛ كما أنه يلوم أيضا [١٠] . وحينما يكون هذا اللوغوس المقدس فى النفس أو الروح ، لايكون ثم خطر الوقوع فى الإثم ، حتى ولو بلا قصد أو إرادة ؛ ولكن إذا مات هذا اللوغوس ، أى إذا انفصل عن النفس ، سرعان ما تبدأ الآثام على غير إرادة منا [١١] . إنّ اللوغوسات تثقف ، تشفى أمراض النفس ، تنصح ، وتجذب أو تقود للفضيلة [١٢] . إنه يدمر الفكرة التى لاغناء فيها [١٣] بما يوجه من زجر [١٤] . ومن ثم ،

---

١ – هنا ، كما هو الأمر فى بعض الفقرات الأخرى ، يحل اللوغوس محل العقل الافلاطونى ، quod det. pot. ins. ، ١٠٣ ؛ راجع Migr. Abr. ، ٦٠ – ٦٧ .

٢ – de post. C. ، ٦٨ ؛ de mutat. nom. ١١٣ .

٣ – شرحه ، ١٤٢ .

٤ – شرحه ، ١٣٦ – ١٥٣ ؛ de gig. ١٧ .

٥ – de gig ، ٤٨ ؛ de post. C ، ١٢٢ ؛ quod deus immut. ، ٩٠

٦ – qoud deus immut. ٥٠ .

٧ – de Ebriet. ، ٨٠ .

٨ – شرحه ، ١٤٢ .

٩ – de Migr. Ab. ١٣٠ ؛ وهذا هو تعريف شيشرون ، de legg. ، ١ ، ٦ ، ١٨ : العقل الأعلى الموجود فى الطبيعة والذى يأمر بما يجب أن يفعل وينهى عما يجب أن يترك . راجع المقارنة بين νόμος و λόγος ولوغوس de Somn. ، ٢ ، ٢٢٣) .

١٠ – اللوغوس اللوام de fuga et invent. ، ٦ ، ١١٨ .

١١ – شرحه ، ١٠١ – ١١٨ .

١٢ – de Somn. ، ١٧ ، ٦٨ – ٦٩ .

١٣ – de Somn. ، ٢ ، ٩٥ .

١٤ – شرحه ، ١٣٥ .

أو هكذا ، يكون اللوغوس هو العقل الأخلاقى الطبيعى ، القانون كما يفهمه الرواقيون .

ونحن نرى لدى فيلون ، كيف ، أن فكرة العقل المستقيم فى سيرة المرء ، ترتبط فى رأى الرواقيين ، بفكرة اللوغوس فى الطبيعة ؛ الفضيلة هى مبدأ الوحدة ؛ والرذيلة هى التفرّق وعدم الثبات أو القرار ؛ ؛ فاللوغوس ، فى الأخلاق ، له نفس الدور الذى له فى الطبيعة ، إنه يطغى ويخصب الملكات الإنسانية .

وليس فى شىء فى هذه الفقرات ما يجاوز بكثير الآراء أو الأفكار الأخلاقية الشائعة والمشتركة لدى الرواقيين . ولكن فيلون يتركها تماما كلها ، حينما يشيد هذا العقل الأخلاقى فى العالم المعقول :

ولنلاحظ أولا أن اللوغوس المستقيم ، مبدأ الفضائل ، قد تصوّر حينا كقائد أخلاقى مخلوق أرضى مقابل للوغوس الإلهى المعقول الذى هو نموذج الأول ؛ وحينا على الضد ، بل على الأعمّ الأغلب لايكون هذا التمييز حاصلا ؛ ولكن هو اللوغوس الإلهى نفسه (عالم معقول أومبدأ لهذا العالم) الذى يقود النفس الإنسانية . وفيما يختصّ بالتصوّر الثانى ، يظهر من فقرة من رسالة quod det. pot. ins. (٨٢ — ٨٤) ، « أن خير أجزاء النفس الذى يسمى عقلا هو نفثة من الله وصورة منه » . إن اللوغوس الإلهى نفسه ، وليس الحكمة الأرضية هو الذى يقود « هاجر » ويسترجعها ؛ وأكثر من هذا نجد الفضائل ، بل أحيانا أعمال الحكيم [١] ، تمثل لنا كأنها شىء واحد هى اللوغوس الإلهى . ومن ناحية أخرى ، فإن فيلون يرى أحيانا ترتيبا أكثر تعقيدا بين الإله والإنسان ؛ الإنسان منه إنسان مثالى ، وإنسان أرضى أو مركب ؛ وهذا الإنسان المثالى نفسه ليس مباشرة صورة الإله ، ولكنه كان حسب صورة للإله ، الذى هو اللوغوس .

فمن ثم يوجد إذًا ، أربع تعابير أو مصطلحات : الإله ، لوغوس ، الإنسان الصورة أو المثال ، الإنسان الأرضى . وفى هذا التقسيم ، نرى الحكمة أو اللوغوس المستقيم الذى يقود الإنسان الأرضى ، هو نفسه أرضى وتقليد لنموذج سماوى .

---

١ — Migr. Ab. ، ١٢٩ .

وحينما لاتكون هذه القسمة (التى هى مع هذا نادرة جدا) الخاصة بهذين اللوغوسين مشارا إليها ، يكون اللوغوس الذى يبقى ، فى حالة ما تكون طبيعته محدّدة معينة ، هو اللوغوس المستقيم ، اللوغوس الذى يعتبر رباط الفضائل المعقولة .

وهذا الاختلاف أو التفريق بين هذين اللوغوسين ، وهذا التردّد فى تفكير المؤلف ، له أسباب دينية عميقة . فإن توحيد اللوغوس المستقيم والعقل ، أى جعلهما شيئا واحدا (وهذه على ما يلوح جدا فكرة الرواقيين) ، يكون معناه إعطاء الإنسان القدرة على أن ينتج من نفسه كل فضيلة وكل خير ؛ يجب إذن إبعاد هذا اللوغوس عن الإنسان كمبدأ أعلى منزّه عن الاتصال به ، والذى يجب أن يرقى الإنسان نحوه ؛ الإنسان ليس موجودا فى اللوغوس والحكمة إلا بالقوّة [1] ؛ وإنه يكون ابتعادا عن العقل بأكثر مايمكن أن يعتقد الإنسان أن عقله يمكن من نفسه أن يتأمل الموجودات ، ولإحساسه أن يصل إلى المحسات ويدركها . من هذا إذا نفهم ضرورة عقل مثال ومنزّه عن الاتصال بالإنسان ، يخلق هدف نشاطه وغاية تقدمه .

ولكن حينما يدرك الكاملون هذا اللوغوس الإلهى ، لايكون بعد من فرق بين النفس الكاملة واللوغوس ؛ هذه النفس لاتكون بعدُ محكومة باللوغوس ، بل تصير هى نفسها لوغوس [2] . غير أنه من جهة أخرى ، لأجل أن يكون هذا التقدّم ممكنا ، يجب أن يكون لدى الإنسان قوّة أو خاصة عقلية ، أو على الأقلّ إمكان الوصول إلى هذه القوّة . وأقلّ الدرجات هذه ، هى الحكمة الإنسانية ، وهذه الحكمة هى بذرة الخير التى لم يحرم منها أحد [3] ، إنها المعرفة الفطرية المشتركة للخير التى لاتجعل ممكنا أن يعتذر إنسان بالجهل عن أخطائه [4] . إنها نفثة خفيفة ، وليست النفثة القوية القادرة التى تحرّك الإنسان المثال [5] ؛ ولكنها على كل حال ، لامعنى لها إلا بالنسبة إلى أصلها ، الذى هو اللوغوس الإلهى .

---

١ – leg alleg. ، ٥٣ – ٥٦ : لا يدخل الإنسان الجنة (لايكون له معرفة بالفضيلة) إلا ليطرد منها بعد ذلك بزمن وجيز .

٢ – λόγοι أرواح خالدة ، de Somn. ، ١ ، ١٢٧ .

٣ – Leg. alleg. ، ١ ، ٣٤ النهاية .

٤ – شرحه ، ٣٥ .

٥ – شرحه ، ٤٢ .

أما إن هذه الضرورة للوغوس منزه عن الاتصال بالإنسان ، متميز عن مجرّد القوّة أو الخاصة الأخلاقية التي قال بها الرواقيون ، هي السبب الباعث المحدّد في بناء لوغوس أخلاقي مثال ، فذلك ما تؤكده بطريقة فاصلة النصوص أو الفقرات النادرة التي أشار فيها فيلون إلى آراء المجازيين اليهود السابقين عن اللوغوس . فأولا ، في التوسع الذي كان من فيلون في رسالة le de plantatione ، نجده يقول (٥٢) بأن الميراث الذي ينبغي أن يضعنا الإله فيه هو الخير حسب رأي البعض ، والصلاة التي يوجهها موسى للإله معناها رمزيا : « أدخلنا ، نحن الذين لم نكد نبتدئ في التعلم ، أدخلنا يا ألله في لوغوس عال سماوي » . اللوغوس هو إذًا ، في رأي هؤلاء المجازيين ، الخير الذي يجب أن نحمل أنفسنا على بلوغه .

وكذلك في فقرة أخرى [١] ، نرى فيلون وهو يذكر بعض المفسرين لإحدى آيات سفر الخروج ، يقول بأنه ، تبعا لآرائهم ، « ما دام العقل يعتقد أنه قادر على فهم المعقولات تماما وبالتأكيد ، أو ما دام الإحساس يعتقد ذلك بالنسبة للمحسوسات ، فإن اللوغوس الإلهي يكون بعيدا جدا ؛ ولكن حينما يعترفان بضعفهما ، يحضر فورا مادّا يده إليهما ، كما أن اللوغوس المستقيم يراقب نفس الزاهد » . اللوغوس إذن ، هو مقابل للعقل ، ككائن منزّه لايستطيع أن يظهر في النفس إلا إذا أخلى له العقل المكان . وفيلون [٢] يقبل إذن ، تأويلا افلاطونيا للوغوس ، تأويلا يؤكد له استقلاله ، ويتفق مع شروط التقوى أيضا .

وبالإجمال ، اللوغوس ، في الناحية الذي انتهينا الآن من دراستها ، له بصفة خاصة وظيفة كونية . إنه بانتشاره خلال كلّ الموجودات ليربط بينها جميعا معا ، وبما يقسمها إلى أزواج متضادّة ، وبما يحتوى من نموذج العالم المحسوس . إنه بهذا كله ، يظهر في النظرة الأولى كمبدأ إلهي يفسر الموجودات ، ويجعل من غير المفيد وجود موجود أعلى منه .

١ - de Somn. ، ١ ، ١١٨ - ١١٩ .

٢ - وربما أيضا أنصار المجازية السابقين الذين طابقوا بين اللوغوس والخير بمعناه الافلاطوني .

والآن ، كيف تكوّنت هذه الفكرة عن اللوغوس ، هذه الفكرة التى ترجع إلى آراء هيراكليتية ورواقية وافلاطونية ؟ إننا نرى أن التصوّر الهيراكليتى للوغوس القاسم قد أشرب بآراء رواقية إلى حدّ كبير ، وهذا ما يجعل من غير الممكن الشك فى أن هذا التوفيق يرجع إلى المذهب الرواقى . وبعد ذلك ، كيف جاء المعنى الثالث ، اللوغوس كفكر إلهى خالق للعالم ، ينضاف إلى المعنيين السابقين وينصهر معهما ؟ إن تصوّر الفكر الإلهى يقدم لنا صورتين ، وفى الصورة الأولى يكون على علاقة بنظرية الأعداد ؛ فيكون اللوغوس إما الوحدة ، مبدأ جميع الأعداد الأخرى ، وهذه بدورها واحدة هى واللوغوسات أو المُثُل ؛ أو إما العدد سبعة ، الذى ، حسب نظريات الفيثاغوريين المحدثين ، هو والوحدة شىء واحد . واللوغوس الوحدة الذى قال به هؤلاء هو متحد تماما ، فى نصّ من النصوص التى ذكرناها [١] ، باللوغوس رباط العالم الذى قال به الرواقيون .

وقد رأينا سابقا ، فى مبتدأ رسالة le de opificio ، اتحادا أو وحدة مماثلة بين الإله العلة الفاعلية والإله الأعلى من الفضيلة والخير . إذن ، الإله — موناد ، الذى نعرفه لدى الفيثاغوريين مثلا ، قدأوّل بأنه لوغوس ، ومن ثم صار اللوغوس مثالا . وقد دلل Schmekel [٢] ، بعد أن حلل مصادر رسالته le de opificio ، على أن هذا الاتحاد أو الوحدة جاء عن المذهب الرواقى . و Posidonius قد عدّل نظرية افلاطون عن المُثُل ، الذى وحد بينها وبين القوى العاملة أو اللوغوس البذرى الذى قالت به الفلسفة الرواقية من ناحية ، ومن ناحية أخرى هى والأعداد الفيثاغورية . وإذًا ، فإن فيلون قد استعمل ، فى رسالة le de opificio ، شرح طيماوس ل Posidonius ، ولكن بقيت الصورة الأخرى للفكر الإلهى ، العالم المعقول كمركب من الكائنات المعنوية والفضائل المثالية . وهنا أيضا نجد أن النظرية الرواقية عن العقل المستقيم كانت ، كما رأينا ، باعثة محدّدة ؛ فاللوغوس ، معين الفضائل ، تُصوّر فيها كعالم معقول .

---

١ — quis rer. div. h. ، ١٨٧ — ١٨٨ .

٢ — Die Mittlere Stoa ، ٤٣٠ وما يليها .

٤ — اللوغوس وسيط

إن الرواقيين بنظريتهم فى العقل العام ، والفيثاغوريين المحدثين بنظريتهم فى الوحدة المعقولة ، كانوا يرون أنهم وجدوا مبدأ أخيرا لتفسير العالم . ومع هذا ، فلا شيء فى هذه المذاهب التى يقبلها فيلون ، والتى عرفنا عنه فى دقة كبيرة بعض أجزائها ، يمكن أن يجعلنا نلمح أن اللوغوس ليس إلا وسيطا بين الإله والعالم ، وأنه فى درجة أدنى من درجة الكائن الأعلى . وإنه من المفهوم فى يسر أن فيلون ، حين عضد نظرية فكرة كهذه ، قابل معارضين من بين معا صريه . وكيف يمكن أن يكون الأمر على غير هذا ، ما دام هو نفسه ، حين يفرق نظريا الإله من العالم ، ينتهى غالبا فعلا ، بأن ينسب لكل منهما نفس الصفات التى ينسبها للآخر [١] .

ثم فيلون يجد نفسه فى حيرة كبيرة فى سبيل تعيين المكان النسبى للإله الأعلى وللوغوس فى نظرية المبادئ والأصول . ومن ثم نرى أن هذا من الأجزاء التى لها حظ كبير من الضعف وعدم التماسك فى هذا المذهب : إنه وقد رأى نفسه غير مستند إلى أية مدرسة فلسفية إغريقية كبيرة ، يحاول فقط أن يرتبط إلى بعضها بروابط ضعيفة حقا .

هذا ، وإن من أفضال الرواقيين التى يفخرون بها أكثر من غيرها ، أنهم وضعوا نهاية فى نظرية المبادئ ، لمجموعة العلل الضرورية ، فى رأى أرسطو والافلاطونيين ، لوجود أىّ كائن ، وذلك ليحلوا محلها علة أو سببا وحيدا ، وهذا السبب الوحيد ، نرى اللوغوس من مظاهره حقا [٢] . من هذا ، يكون من الغريب جدا أن نرى فيلون ، فى مشكلة أصل العالم ، يذهب إلى النظرية المشائية التى تقول

---

١ — Leg alleg. ٢ ، ٨٦ : اللوغوس هو الجنس الثانى ، والله هو الجنس الأول ؛ وشرحه ٣ ، ١٧٥ : اللوغوس هو الجنس الأول . فتارة الله هو المثل (Idée) الأعلى ، وتارة هو اللوغوس (راجع : الفصل الأول والفصل الثانى السابقين فقرة ٢٣ ؛ ؛ وتارة الله هو الذى يقسم الكائنات ، وتارة هو اللوغوس . والله هو القوة التى تمسك العالم (راجع الفصل الأول) ؛ وهذه القوة هى اللوغوس . (راجع الفقرة الأولى السابقة) .

٢ — Sen. Epist. ، ٦٥ ، ١١ ، (Arnim, Fr. vet. St. ٢ ، ١٢٠) .

بالعلل الأربع ، ويضع اللوغوس باعتباره مجرّد علة فاعلية بين الإله : العلة الصورية والخيرية : العلة الغائية ، والعناصر : العلة المادية [1] . ومع هذا ، فتلك صيغة أو تعبير مفضل لدى افلاطون ، الذى يجب أن يعتبر اللوغوس كآلة استخدمها الصانع الإلهى ليوجد بها العالم [2] .

ولكن ليس هذا فقط . إنه حينما تُصوّر اللوغوس على أنه فكر الله باعتباره موجدا ، أو كأساس مثالى للفضيلة ، نراه يقترب كثيرا من العلة الغائية للعالم أكثر من علته المادية ؛ وأنه مطابق ، فعلا تقريبا ، لمثال الخير [3] .

وبعد هذا ، نرى فيلون يربط أيضا ، وإن كان ربطا صناعيا ، ببعض المشاكل الفلسفية الإغريقية ، ضرورة التميز بين عمل الإله وعمل اللوغوس . إنه يرى تحت تأثير افلاطون ، أن الإله الذى يمكن أن يفعل الخير والشرّ ، لايريد مع هذا إلا الخير [4] . وإذن ، فهو يجد فى اللوغوس ، الذى تصوّر حسب الإلهام الهيراكليتى ، مثل الحظ ، مبدأ المتضادات ، مبدأ الخير والشرّ معا .

إنه يقول فى ذلك : « لدى الإله يتمّ الخير والشرّ ؛ إنه اللوغوس الإلهى . . . إنه ربان الكون ومراقبه ، والذى يجعلنا نشارك فى ضروب الخير وضروب الشرّ [5] . إنه هو الذى يذهب بالحرب ويعفّى عليها ، ويبدّد ما تشعر به من ضروب الجبن واليأسَ ، ويطلب السلام والحياة » [6] . من هذا نرى أن اللوغوس وحده يمكن أن يكون مبدأ الأضداد ، وليس كذلك الإله . هناك حيث يوجد زوجان من الأضداد يوجد فعلا خير وشرّ ضرورة ؛ « أحدهما مجمع قابل لفكرة طيبة ، والآخر مجمع لفكرة رديئة » [7] .

---

١ – de Cherub. ، ١٢٧ .

٢ – Leg a leg. ، ٣ ، ٩٦ ؛ de Migr. Abr. ، ٦ ؛ quod deus immut.

اللوغِوس الذى به ﷻ صنع الله العالم . وربما كان فيلون مدفوعا إلى هذا التصور بدافع نظرية اللوغوس القاسم .

٣ – راجع اللوغوس والعقل فيما بق ؛ de plantat. ٥٢ – ٥٣ .

٤ – de agricult. ، ١٢٨ ..

٥ – de Cherub. ، ٣٥ .

٦ – شرحه ، ٣٧ .

٧ – Qu' in Ex. ، ٢ ، ٣٣ ، ص ٩٢ .

وفضلا عن هذا ، فمن الضرورى أن يوجد حرب وتغير ، لأن المتضادات تتقاتل وتسعى لأن يهلك بعضها بعضا . لكن الإله لايمكن أن يكون مبدأ إلا للخير . وحينما يكون موجود يحتوى الشرّ والخير معا ، نجد اللوغوس يتداخل فى أصله ومبدئه . وإذاً ، يكون اللوغوس ، لاالإله ، مبدأ الزهد ، أى حالة النفس التى تتميز بالرجوع للخير [١] . والقوى الأخرى (الوسطاء المشابهون للوغوس) يشتركون مع الإله فى إيجاد الإنسان الخليط من الخير ومن الشرّ [٢] . ومن ذلك نفهم كيف يمكن أن يكون اللوغوس أدنى من الإله مرتبة .

هذا ، ولا يمكن أن ننسب فى ذلك إلى فيلون شرف حل مشكلة الشرّ ووجوده فى العالم . حقيقة إن اللوغوس ، حينما يظهر فى العالم المعقول نموذج الفضيلة ، لايمكن أن يكون تفسيرا للشرّ ، ولكن فقط للخير فى الإنسان . وقد كان الاتحاد بين تصوّر افلاطون وتصوّر هيراكليت فرصة ليدخل ، فى المشكلة الفلسفية الخاصة بأصل الكائنات ، تمييزا بين الإله واللوغوس؛ تمييزا لايرجع بحال ما إلى وضع هذه المشكلة ولكن إلى التصوّرات الدينية لأصل وطبيعة مختلفين تماما .

إنه ليس واجبا أن نلتفت إلى النظريات الفلسفية والكونية ، لأجل أن نفهم مكان اللوغوس . إن الواجب بالأوْلى اعتبار الإله واللوغوس موضوعات عبادة . وفيلون يريد حين يميز بين الإله واللوغوس ، أن يفصل بين عبادتيهم ، وأن يرينا ما بين هذا من ترتيب فى الدرجة . وعند الرواقيين كانت هذه الغايات المتعاقبة لاتمييز بينها : عش حسب الطبيعة ، أو حسب العقل (اللوغوس) المستقيم ، أو حسب الإله . وفيلون حين لا يعالج المسألة لنفسها ، يستعمل هو نفسه أيضا هذا التعبير بلا تمييز بينها [٣] . على أن ذلك كان بالنسبة لفيلون ، بصفة عامة ، شيئا آخر غير مجرّد الاختلاف فى التعبير .

ونجد فى موضع آخر نفس هذه القسمة الثلاثية ، ولكن المؤلف يثبت فى هذا

---

١ — de Somn. ، ١ ، ١١٥ .

٢ — de confus. ling. ، ١٧٨ — ١٧٩ ؛ وخاصة de fuga ، ٦٩ .

٣ — Migr. Abr. ، ١٢٨ ؛ راجع : de Ebsiet. ، ٣٤ ؛ وهى على أى حال طريقة التعبير المعتادة ؛ راجع Plut., de recta rat. aud. ، ١ .

الموضع بوضوح ما بين هذه التعابير الثلاث من ترتيب ، فيقول : «إنه من المناسب لهؤلاء الذين يحبون العلم أن يرغبوا فى رؤية الله ؛ ولكن إذا كان هـذا غير ممكن لهم ، فليرغبوا فى رؤية صورته على الأقل ، اللوغوس المقدس جدا ، وبعده يأتى أكمل الموجودات فى الأشـياء المحسوسة ، أى العالم [١] » . وحينما ترتفع النفس الإنسانية نحو الإله ، نجد هـذه التعابير الثلاثة تبين المراحل المتعاقبة فى صعودها ؛ فإنه حين ترك إبراهيم أرض الكلدانيين ، أى اعتقاد ألوهية العالم ، وحين هجر الإحساسات والمحسوسات ، تفتحت عـين النفس (أى اللوغوس) التى يمكن أن تتأمل المعقولات [٢] . وحينما فى حركة عكسية يهجر الزاهد التأمل فى الله ، ينحط إلى الحياة المحسوسة ، فيقابل هذه الكرّة أو الدائرة المحسوسة اللوغوس الإلهى فحسب ، لا الإله نفسه [٣] .

ولهذه المراحل الثلاث قيمة مختلفة جدا ؛ فعبادة العالم ليست إلا ضربا بسيطا من عدم التقوى أو الكفر ، أى لم تبلغ أن تكون درجة صغيرة من التقوى والإيمان . والعبادة المباشرة لله هى عبادة أكبر الموجودات كمالا ، الموجودات التى تصل إلى الله مباشرة فى قفزة واحدة أو بسلسلة من الوسائط ؛ وهى أيضا العبادة التى يؤديها اللوغوس للإله باعتباره كائنا كاملا ؛ وفعلا ، إن الكائنات الكاملة هى نفسها لوغوسات ، أو على الأقل قد وصلت إلى مستوى اللوغوسات [٤] . والعبادة التى تتوجه للوغوس ، وهى منزلة وسط بين الضربين السابقين ، هى عبادة الكائنات غير الكاملة ، كما فى العالم المحسوس ، ولكنها التى فى تقدّم نحو الخير [٥] .

---

١ – de confus. ling. ، ٩٧ ؛ de plantat. ٤٨ – ٧٣ .

٢ – Migr. Abr. ، ١٧٦ – ١٩٢ .

٣ – de Somn. ، ١ ، ٦١ – ٧٢ .

٤ – تارة يعتبر الحكم مساويا للعالم sacr. Ab. et C. ٨ ؛ وتارة يعتبر مساويا للوغوس نفسه (الطراز الأخلاق للكاهن الأعظم وللاويين) . fuga et invent. ، ١١٠ ؛ leg. allag. ، ٣ ، ٤٣ ؛ de sacr. Abr. et C. ، ١٣٠ .

٥ – de Somn. ٢ ، ١٣٠ ٢٢٩ ، leg. alleg. ٣ ، ٢٠٧

٥ — اللوغوس ككلمة إلهية

فى عصر فيلون ، كان يوجد مساتير لكل منها كلمة مقدسة لاينبغى أن تذاع ، وبهذه الكلمات كانت الحقائق المتعلقة بالأشياء الإلهية تذاع للمرتاض [1] . ومما لاريب فيه أن أسفار موسى الخمسة، le Pentateuque،وكان يسميها غالبا «خطابا مقدسا» ، ظهرت إلى فيلون موضوع مستور كان موسى نفسه هو القائم عليه [2] وطبيعيا ، كلمة « مستور » ليس لها هنا إلا قيمة نسبية ؛ فإنه لا يمكن أن يكون الأمر أمر مساتير فى اليهودية ، بالمعنى الإيجابى والحقيقى للكلمة .

وإن فَقْد صيغ مادية محدّدة ، هو حقا الذى سمح لفيلون بأن يعطى لهذه الفكرة معنى باطنيا وروحيا . فاللوغوس المقدس أو الإلهى هو فى رأيه هذه الكلمة الباطنية، التى تكشف عنها الوحى ، والتى يحسها الرجل التقىّ فى أعماق نفسه ، والتى تكوّن التعليم الخاصّ بالأشياء الإلهية ، أى العبادة [3] والفلسفة [4] . ومهما يظهر مدهشا وعجيبا أن فيلون يشير بكلمة واحدة إلى القوّة التى تدير العالم (اللوغوس بالمعنى الرواقى) والكلمة الإلهية الموحى بها ، معتبرا إياهما كائنا واحدا ، فهذا المعنى المزدوج هو ما يكوّن الناحية الأساسية ، من فكرة فيلون عن اللوغوس .

والعبادة الباطنية ليست محتواة كلها فى العواطف التقية للنفس ؛ إنها فوق هذا

---

١ — راجع خاصة ، فيما يتعلق بأسرار إيزيس بلوتارك ، إيزيس ، وأوزوريس ، الفصل الأول .

٢ — ج de Somn. ، ٢، ١٦٤ : « قال متحدثا إلى موسى : أيها الكاهن الواعظ "hiérophante" أرشدنى ولا تكف عن مسحى بالدهن حتى تصل بنا إلى روعة الكلمات الخفيفة ، فتدلنا على جمالها الذى لايستطيع رؤيته الجاهل بأسراره » .

٣ — العبادة هى الصوت الذى تسمعه الروح المطهرة ، وهى الكلمات غير الفانية التى يترعها الله بها (Mut. nom. ، ٢٧٠) De post. C., 79 عن اللوغوس الذى يكشفه الله نفسه للحكيم المعلم نفسه .

٤ — « هذا الطريق الملكى (نحو الله) هو الذى نقول إنه الفلسفة ، أما الشريعة فانها تسميه كلام الله وتعبيره » de post. C., 102 ١٠٢ راجع لوغوسات العلوم : de post. C. ، ١١٨ ؛ de fuga ، ٢٠٠ ، شرحه ، ١٨٣ ؛ Migrat. Abr. ، ٧٦ .

توسع عقلى عن الألوهية ؛ ومهمتها شرح الأشياء المقدسة وتأويل العقائد الإلهية [١] . والعبادة رمز لها « بملكى صادق » (لوغوس — كاهن) « الذى له عن الوجود [٢] أفكار عالية دقيقة وفائقة » ؛ واللاوغوسات ، أبناء موسى الكاهن الأكبر ، تقوم بما يجب من خطابات وأحاديث عن القداسة . ويجب للقيام عمليا بالعبادة قسمة أجزاء الصلاة أوموضوعاتها حسب نظام هذه الأجزاء أو الموضوعات [٣] . يجب أن نعرف مثلا ضروب قسمة الفضيلة وتوجيه الحمد والشكر من أجل كل قسم منها [٤] ، أوضروب قسمة أجزاء العالم ، قسمة الأجناس الإنسانية ، قسمة أجزاء الإنسان [٥] . وهذا معناه أن الصلاة ليست مكاشفة ومناجاة قلبية لانظام لها ، ولكنها توسع فلسفى ومقسمة إلى فصول لها بيانها [٦] . العبادة هى إذًا مزاج من الصلاة والتفكير الفلسفى ، ويعتبر عمل فيلون أحسن نموذج لها ، وكان ذلك بلا ريب متعارفا فى الدوائر الدينية التى كان فيلون جزءا منها . وقد كان ذلك من بعض النواحى ، انتصارًا للدين العقلى [٧] .

على أن هذه الكلمات لم تكن مطلقا صيغا خارجية وشفوية . إن موسى وإبراهيم يتكلمان مع الله « لا بالفم ولا باللسان ، ولكن بأداة النفس والروح التى لايسمعها أىّ فان ، ولكن يسمعها وحده من لايجوز عليه الفناء » [٨] . فاللاويون (الذين إليهم أمور العبادة) الذين ، رمزيا ، هم اللوغوسات الإلهية ، يتركون كل الملكات أو القوى المحسوسة بما فيها الكلام [٩] . وتبعا لأمر الصمت المفروض بواسطة المساتير ،

---

١ — Quod det. pot. ins. ، ١٣٣ .

٢ — Leg. alleg. ، ٣ ، ٨٢ .

٣ — de Somn. ، ٢ ، ١٨٥ .

٤ — de Sacr. Ab. et C. ، ٨٤ .

٥ — de An. sacr. id ، ٦ ، ص ٢٤٣.

٦ — de sacr. Abr. et C. ، ٨٥ .

٧ — العبادة هى « اللغة الخاصة بالحيوان العاقل » .

٨ — quod det. pot. ins. ، ١٣٢ — ١٣٤ ؛ راجع : quis rer. dir. h. ، ٤ .

٩ — شرحه ، ٧١ ؛ de ebrietate ، ٧٠ .

يظن فيلون أن الكلمة الخارجية لاتناسب العبادة والحقيقة [١] ، إنها ليست إلا شيئا لايكترث له يمكن أن يستعمل استعمالا طيبا أو خبيثا [٢] .

إن فيلون بهذا القصد أدخل تفرقته الشهيرة ، التى أخذها عن الرواقيين ، بين اللوغوس الداخلى واللوغوس الخارجى . وهذه التفرقة ، فى معناها الأوّلى ، تفرقة بين التفكير الباطن الذى يبقى فى النفس ، والتفكير الذى يجاوزها للخارج بالتعبير عنه . والرواقيون يرون تفرقة كهذه ؛ هذان الضربان من الكلام ليسا حسب المعنى الذى اعتمده فضلا عن ذلك فيلون ، إلا خاصتين إنسانيتين [٣] . ولكن يجب أن نقبل تماما أن هذه الكلمة الباطنية هى واللوغوس الإلهى الموحى به للحكيم أمر واحد . وفعلا ، إن هذه التفرقة ، موضوع الحديث ، هى متطابقة والتفرقة بين العقل والكلمة الملفوظة التى تكون عنه [٤] . وإذًا ، فالعقل باعتباره عقل الحكيم هو حارس « عقائد الفضيلة » و « كلمات الله » [٥] . ويقابل هذه الكلمات الإلهية فى نفس الفقرة ، كلمة الحكيم نفسه التى بها يعلم عقائد الفضيلة لغير الكاملين. ومن ثم لانرى إذًا أن ضروب التفكير الباطن للحكيم شيئا آخر غير الكلام الإلهى نفسه [٦]

---

١ – migr. Abr. ، ١٢ ؛ التوصية بمراعاة الصمت فى العبادة ؛ de ebriet. ، ٧١ ؛ de fuga ، ٩٢ ؛ quis rer. div. h. ، ٧١ ؛ de fuga ، ١٣٥ – ١٣٦ ؛ de gigant. ٥٢ .

٢ – راجع تعبير الصالح والشرير : quis rer. div. h. ، ١٠٩ – ١١٠ ؛ استعمال التعبير : mut. nom. ، ٢٣٨ ، ٢٤٠ – ٢٤٢ .

٣ – Vita Mos. ، ٢ ، ١٢٧ ؛ de Migr. Abr. ، ٧١ ؛ شرحه ٨١ .

٤ – والتمييز بهذا الشكل ورد أكثر مما جاء بالشكل الأول ، quod det. pot. ins. ، ٦٦ – ٩٢ .

٥ – quod det. pot. ins ، ٦٦ – ٦٧ .

٦ – كثيرا ما نوقشت المسألة الآتية : « هل اللوغوس المزدوج الموجود فى الإنسان موجود أيضا فى الله ، فالفقرة الواردة فى كتاب Moïse (٢ ، ١٢٧) تؤكد وجود لوغوس مزدوج فى الله من جهة وفى الإنسان من جهة أخرى ؛ فهل « اللوغوسان » الموجودان فى الله – اللوغوس الخاص بالأفكار ، واللوغوس الخاص بالعالم المحس – يطابقان اللوغوس الداخلى واللوغوس المتفوه به عند الإنسان ؟ يقول "Heinze" : نعم (ص ٢٣١) ؛ فاللوغوس الأول فى رأيه هو الفكرة الإلهية عن العالم المحس ، وهى فكرة تظل داخلية ؛ أما اللوغوس الثانى فهو الفكرة التى تمتد خارجيا فى الخليقة . ولكن ، أولا – إن اللوغوسين الإلهيين سيفسران بوساطة الأساطير المجازية كما سنبين بعد ؛ ثانيا – اللوغوس الداخلى فى الإنسان ليس إلا الكلمة الإلهية نفسها .

هذا الكلام الإلهى يعارض أو يقابل الكلام الخارجى الذى يرجع إلى اصطدام كتلتين من الهواء ، كاصطدام الواحد بالمزدوج la dyade [١] .

والكلمة فى رأى الرجل المحدث ، علامة الفكرة ؛ ولكن ليس لها ، كصوت أيةُ مشابهة والفكرة . وعلى الضد من هذا ، مانجده فى القديم وبخاصة لدى فيلون ، من هـذا التصوّر الذى يرى أن الكلمة وقد تُلفظ بها وصارت منفصلة تحتفظ بشىء من الأفكار التى تعبر عنها [٢] . فالكلمات ، باعتبارها ظلال الأشياء [٣] ، ليست فقط الوسيلة التى بها يصل الإنسان إلى أفكار [٤] ثابتة أو محـدّدة [٥] ، منظمة [٦] ، متميزة [٧] ؛ ولكنها أيضا فى نفسها نوع أدنى من الفـكر . وبصفة خاصة ، إن اللوغوس أو الكلمة الإلهية هو ظل الله نفسـه [٨] ، وكلمات الوحى الملفوظة التى يلقيها فى النفس التقية « ليست مختلفة عن الأفكار » [٩] .

ومن هذا ، نفهم كيف أن اللوغوس الإلهى (وهو مطابق للكلمة الموحى بها وللعبادة الباطنيـة) هو فكرة منحطة عَن الإله ، هو إله ثان يناسب غـير الكاملين . اللوغوس ليس إلا حـديثا أو صيغة يجب تجاوزها لنصل إلى الرؤية المباشرة للكائن . إنه أدنى من الله مرتبة كشأن حاسـة السمع التى بها يصل إلينا ما يثقفنا من كلام ، وأدنى من النظر الذى به نرى الكائنات [١٠] . والوصـول إلى اللوغوس الإلهى ، معناه الوصول إلى صيغة إلهية تعبر فى النفس عن الله ؛ ونتيجة لذلك ، ليس هذا معناه إدراك الله ، ولكن رؤية أن الله بعيد جدا عن الصيرورة .

---

١ – quod deus immut. ، ٨٣ .

٢ – نظرية افلاطون نقلها فيلون ، qu. in Gen. ، ١ ، ٢٠ ، ١٥ . وكلمات التعبير تمثل بشكل جلى وبصورة مباشرة الأشياء نفسها .

٣ – de Migr. Abr. ، ١٢ .

٤ – quod det. pot. ins. ، ١٢٨ .

٥ – de sacr. Ab. et. C. ، ٨٠ .

٦ – Migr. Abr. ، ٤ .

٧ – de Agric. ، ١٣٣ .

٨ – Leg. alleg. ، ٣ ، ٩٦ .

٩ – Migr. Abr. ، ٨٠ – ٨١ .

١٠ – لايصح اعتبار المقارنة حرفية ؛ إذ أن اللوغوس ليس صيغة ، بل هو إشعاع الشمس الإلهية ، وربما كان أحيانا موضع رؤية (Migr. Abr. ، ٤٩ – ٥٢ ؛ de Somn. ، ١ ، ١٦٤ ؛ quis rer. div. h. ، ٧٩) .

وإبرهيم ، فى بحثه عن الله ، يقف حين قابل اللوغوسات الإلهية ، لأنه رأى أنه انساق إلى طلب كائن ظل دائما على مسافة لاتنتهى [١] . إن اللوغوس يفرّق ويوحد معا الله والنفس . إنه من ناحية ، حدّ بين المحسوس والألوهية [٢] . وإنه من ناحية أخرى باعتباره صلاة وعبادة ، استشفاعنا أو تضرّعنا لدى الله [٣] ؛ وباعتباره كاهنا كبيرا ، إنه يصلى من أجل العالم كله الذى يحيط به كرداء له [٤] . ثم هذا اللوغوس بسبب الاشتراك فى أفكار طبيعية ليس فقط التعليم الإلهى ، ولكنه الكاهن القائم على المساتير نفسه الذى ، حسب تعبير يشير إلى المساتير ، ينبغى عليه أن « يغير آذاننا إلى أعين » ، أى يجعلنا نمر من الوحى المتعلم إلى الحدس المباشر [٥] .

و « دين غير الكاملين » هذا ، يقودنا إلى لبّ أو قلب تفكير فيلون نفسه ، إلى اشتغاله الدائم بدين يكون لمرض النفس ، لهؤلاء الذين لايزالون أيضا تحت حكم الإحساس والشهوة والهوى [٦] . أما الكاملون أمثال موسى ، الذين لايشعرون بعد بالهوى أو الرغبة ، فإنه يمكنهم الاستغناء عن غوث اللوغوس وعونه . إنه الله نفسه الذى يعطيه الخير ، بينما اللوغوس الإلهى لا يعمل إلا تجنيبه الشرّ [٧] . إنه يلوم ، وينصح [٨] ، ويعالج [٩] . وإنه لايستأصل الشهوات ، ولكن له عليها هذا التأثير الملطف المهدئ الذى كان افلاطون ينسبه للعقل .

ولكن ، هل الأمر حقا أمر علاج أو دواء للشهوة والرغبة ؟ [١٠] إنه ليس الفكر هو الذى تلجأ إليه « ليهدئ منها ، وليفرض عليها العقل قائدا وربانا » ؛ بل ما نلجأ إليه وندعوه لهذا هو الكلمة الواضحة المتميزة والمضبوطة الدقيقة ؛ هذه الكلمة التى

---

١ – de post. C. ، ١٨ ؛ راجع de Somn. ، ١ ، ٦٦ .

٢ – quis rer. div. h. ، ٢٠٠ ؛ quod deus immut. ، ٧٩ .

٣ – de sacr. Ab. et C. ، ١١٩ ؛ de Somn. ، ١ ، ١٤٢ ؛ Migr. Abr. ١٢٢

٤ – Vita Mos. ، ١٣٤ ؛ de mon. ، ١ ، ٦ .

٥ – مثل الكاهن المعلم "hiérophante" فى أسرار أو مساتير "Eleusis" ، المكلف أولا بأن ينطق بصيغ غامضة خفية ، ثم يرى الأشياء المقدسة Lysias ٦ ، ٥٩ ؛ وقد ذكره Foucart فى Personnel et cérémomies des myst. d'Eleusis.

٦ – de Somn. ، ١ ، ١٤٨ .

٧ – Leg. alleg. ، ٣ ، ١٧٧ ؛ de fuga ١٠٧ .

٨ – quod deus immut. ، ١٨٢ ، de conf. ling. ، ٥٩ ؛ de fuga ،

٥ – ٦ ؛ de Somn. ، ١ ، ٦٨ – ٦٩ .

٩ – Leg. alleg. ، ٣ ، ١٧٧ ؛ quis rer. dfv. h. ، ٢٩٧ .

١٠ – هذا الموضوع معالج فى Leg. alleg. ، ٣ ، ١١٨ – ١٢٩ .

بسبب وضوحها تعارض نزوات الغضب ، وبسبب ضبطها ودقتها تعارض أكاذيب الرغبة [١] . واللوغوس يملك هذه القوة لأنه أتى من جانب الله ، ولا يمكن أن تكون له إلا فى نفس نذرت نفسها لخدمة الكائن الأعلى وحده .

هذا ، وفيلون لايقبل أية وسيلة إنسانية من التى يشير إليها الأخلاقيون لتلطيف الشهوات والأهواء : فالفكرة الإنسانية للواجبات ، فيما يقول ، والقوانين أوالشرائع الوضعية الواقعية ليست ناجعة من نفسها . وهكذا نرى وجهة النظر الدينية تقوم مقام وجهة النظر الأخلاقية ؛ فكل تحسين أو إصلاح يتعلق بعمل الكلمة الإلهية وأثرها ، هذه الكلمة التى لايستطيع سماعها والإصغاء إليها إلا الأتقياء وحدهم .

والآن ، نحن هنا فى المنطقة التى لا ثبات لها للتجربة الدينية . فإن هذا الأثر أو التأثير العجيب الذى للكلمة الإلهية التى تشفى ، يجعلنا تقريبا نفكر فى بعض التآويل الروحية للكلمات السحرية ، هذه الكلمات التى كان الأطباء فى عصر فيلون يستعملونها فى الإسكندرية [٢] . والكلمة التى تُصلِح تستولى على الإنسان كما لو كان ذلك بفعل إلهى ، ولا ينبغى أن تذاع [٣]. والأمر هنا على المحتمل ليس أمرا من التحسُّن الذاتى التلقائى الذى لايمكن للإنسان ، حتى من يحسّ به أو يعانيه ، تفسيره ؛ ولكنه التحسين الذى يعطيه ، على فكرة السقوط الجديد الممكن ، إحساس السلام واليقين والدوام والأمن . إنه على الأقل ، هذا الإحساس بالنصر المؤكد على الشرّ ، هو ما كان سائدا على التجارب الشخصية التى قام بها المؤلف نفسه فيما يختصّ بهذا التأثير الإلهى [٤] .

والآن ، أليس ، بضرب من التحقق الخارجى لهذه التجربة ، أن اللوغوس الإلهى يكون أو يمثِّل se présente ، ليس كصيغة خارجية تقاتل فى نفس الإنسان الشهوات ، ولكن كفلسفة حقة تقاتل بأسلحة إلهية كلام السوفسطائيين الماهر المموّه [٥] ؟ إنه هنا يغدو نوعا ملهما من التعليم الأخلاقى الذى ، بما له من

---

١ – أن فيلون لايكتفى بأن يجعل للتعبير قوة ذاتية لتثبيت الأفكار فحسب ، بل ولتثبيت الفضيلة أيضا : de sacr. Abr. et. C. ، ٨٩ .

٢ – راجع نبذ Néchepso - Pétosiris (Riess, dissert. Bonn, 1890)

٣ – de sacr. Abr. et. C. ، ٦٢ .

٤ – Leg. alleg. ، ٣ ، ١٥٦ ؛ quis rer. div. h. ، ٢٠١ .

٥ – de Migr. Abr. ، ٨٢ – ٨٥ .

أدلة وضروب القسمة يفيد منها كأسلحة ماضية ودفاعية ، يرفض العقائد الضالة ، ويعرف حسم الشرّ الذى يفسد النفوس [١] . وهـذا دائما ، وفى كل الحالات ، نداء للإلهـام الدينى لغرض نجاة الإنسان من الشرّ . وإذا كان فيلون يظهر أحيانا مهتما كثيرا لمجرّد الحجة الفلسفية فى الحياة الأخلاقية [٢] ، فهذا بلا شك لأن هـذه الحجة الفلسفية توجد مؤيدة بإلهام إلهى يجعلها ناجعة .

وأخيرا ، هذا هو معنى تلك العبادة للوغوس ، التى تتميز عن عبادة الكائن الأعلى . إن الكلمة الإلهيـة لايمكن أن تكون الله : إنها وحى الله للنفس التقيـة ، وأيضا الصلاة التى تصعد نحو الله ، وإنها تلهمْ الإنسان لإصلاحه وشفائه من الشهوات والهوى .

ومن اليسير أن نلاحظ أننا وجدنا هنا تفسيرا كافيا لدور الوسيط الذى يقوم به اللوغوس بين الله والـكائنات المحسوسة . وإذًا ، لايمكن أن يبقى الكائن الأعلى ، كما هو لدى الرواقيين . لكن هذا التفسير نفسه يضع أمامنا مشكلة أخرى ، هذه المشكلة هى : كيف كان يمكن فى ذهن فيلون أن نرى مجموعا فى كائن واحد هذه الأفكار المختلفة ؛ نعنى فكرة العلة البذرية ، وفكرة الكلمة الإلهية الموحاة ؟

٦ — اللوغوس كائن أسطورى

اللوغوس ، كقوة كونية وأداة للإيجاد والكلمة الإلهية ، يطابق لدى فيلون كائنا محدّد الشخصية قليلا ، ويسميه ابن الله الأكبر . وهذا اللوغوس مغمور

---

١ — أن هذه المذاهب المشبعة بالتقوى حيث يستخدم الكلام لصالح التقوى (راجع quod det. pot. ins. ، ٣٩) يمثلها فينحاص "Phinées" mut. nom. ، ١٠٨ ؛ de post. C. ١٨٢ — ١٨٣ ، كما يمثلها اللاويون الذين يذبحون العبرانين المرتدين sacr. Ab. et. C. ، ١٣٠ ؛ de Ebriet. ، ٥٧ وما يليها . إنها تستخدم ضد أعداء اللوغوس الإلهى ، de Cherub. ، ٣٥ ، شرحه ، ٧٦ ؛ de fuga ، ١٤٤ (أو ضد من يزيفون الصيغ الإلهية والملهمة Migr. Abr. ، ٨٣) ٤ مثال ذلك : de post. C. ، ١٤٩ ؛ بوساطة لوغوس التقسيم يستطيع صديق الفضيلة أن يستبعد شهوات الجسد ؛ quod deus immut. ، ١٣٠ ؛ التقوى المأخوذة عن الخطب ؛ Leg. alleg. ٣ ، ١٥٧ .

٢ — اللوغوس الذى يمنعه عن فقد العقل ، فى حالة الإسراف فى الشراب ، هو « الذى يميز طبيعة كل شىء من الأشياء » ، أى العقل الذى يعرف .

بالنعم الإلهية : إنه رسول الله إلى الناس ، ويحمل إليه رجاءاتهم وتضرّعاتهم ؛ وإنه ليظهر فى شكل إنسانى ، ويتحدث إليهم [1] .

ويتساءلون غالبا عن إلى أىّ حدّ كان يعتقد فيلون فى وجود مشخص للوغوس . لكن المسألة على هذا النحو تكون قد وضعت وضعا سيئا جدا . حقا ، إنه من المشكوك فيه كثيرا أن شخصا من القدامى كان لديه فكرة واضحة عن التفرقة والتمييز بين شخص محسّ بنفسه ، وكائن لا يوجد من أجل نفسه ولكن فقط فى نفسه . ولكن هذا كان على الضد تصوّرا شائعا فى عصر التأويل المجازى لأساطير مثل أسطورة الكائنات النصف المحسوسة والنصف مجرّدة ؛ هذه الكائنات التى ، مثل زوس لدى الرواقيين فى أنشودة Cléanthe ، كانت تحتفظ فى الفكرة الطبيعية أو الأخلاقية (المادية ، أو المعنوية) التى تمثلها رمزيا ، بقليل من تشخصها الأسطورى .

ولكن اللوغوس لا يظهر لنا هكذا بالضبط ، أى لايظهر لنا واحدا من هذه الكائنات ، وسنحاول الآن أن نجمع هذه السمات المتفرّقة لهذه الأسطورة .

لقد احتفظ لنا « كُرْنوتوس — Cornutus » ، فى كتابه : Abrégé de théologie grecque ، ملخصا للاهوت المجازى لدى الرواقيين [2] . وإذًا ، فى توسعه عن هرمس ، لانجد صفة أو سمة لاتتفق ولوغوس فيلون . فبينما نجد عنده أن « هرمس هو اللوغوس الذى أرسلته الآلهة من السماء نحونا [3] » ، نجد لدى فيلون أن الله حين لم يتنزّل للمجىء نحو المحسوسات « أرسل لوغوساته لمساعدة أصدقاء الفضيلة » [4] ، وهذا أجمل أعطيات الله لنا [5] . وفيلون فى نفس الموضع يقول : « بما أن الطبيعة قوّت كل حيوان بأسلحة خاصة ، فقد أعطت الإنسان اللوغوس كدفاع » .

---

١ – quod deus immut. ، ٣١ ؛ de Somn. ، ٢ ، ١٤١ ؛ de fuga ، ٥ .

٢ – موجز وضع فى النصف الأول من القرن الثانى بعد الميلاد .

٣ – ص ٢٠ ، ١٨ (طبعة Lang) .

٤ – de Somn. ، ١ ، ٦٩ .

٥ – شرحه ، ١٠٣ .

والكلمة الإغريقية التى ترجمناها « بدفاع » ، لايمكن تقريبا تفسيرها أو إيضاحها إلا بالاشتقاق الذى أعطاه كرنوتوس إلى هرمس ، وذلك إذ يقول : « كلمة هرمس ترجع إلى أن اللوغوس هو وسيلة دفاعنا ، وإلى أنه كقلعة لنا [١] » ، هرمس هو رئيس النعم [٢] . وكذلك يقول فيلون : « إن الله أمطر على اللوغوس نعمه البكر الخالدة » [٣] . ثم كُرُنوتوس ، فضلا عن هذا ، يقرّب إلهات النعم « وبيتُو Peitho » وهرمس ، إذ تتسابق وتتساعد جميعا على ضروب الاتحاد [٤] . وكذلك نجد اللوغوس لدى فيلون يقوم بدور الوسيط بين العناصر التى يهدّد بعضها بعضا ، والتى تسعى لأن يهلك بعضها البعض ، وذلك يجعلها تميل للاتحاد [٥] . وتصوُّر هرمس منجيا أو مخلصا ، وصلة عبادته بعبادة الصحة ، هذا وذاك يفسران صفة طيب sain التى منحت للوغوس الحكيم الطيب [٦] .

واللوغوس لدى فيلون هو رسول الآلهة ، وإنه هو الذى يطلب السلام بعد الحرب [٧] ، فكيف يمكن شرحه إن لم يكن بهرمس كرنوتوس [٨] ؟ وبنفس الطريقة هذه يُفسَّر اللوغوس — ملَك ؛ « هرمس — فيما يقول كُرنوتوس — ملَك ، لأننا نعرف إرادة الله حسب ما نأخذه من الأفكار عن اللوغوس ، أو الأفكار المحتواة فى اللوغوس » . وهكذا بالتدقيق ، قد تحدّد الدور الذى يقوم به

١ — ص ٢٠ ، س ٢٢ .
٢ — ص ٢٠ ، س ١٥ .
٣ — C. post. ، ٣٢ .
٤ — ص ٢٥ ، س ١٥ .
٥ — de plantat. ، ١٠ . واللوغوس ، فى هذه الفقرة ، مقارب أيضا لهرمس "Hermès" فى cosmologie hermétique الذى نشره Reitzenstein « فعلى شفتيه الإتناع الطاهر » ليأمر العناصر بأن تكف عن خلافاتها (Zwei Religionsgeschich. Fragen ص ٤٧ — ١٣٢)
٦ — Leg. alleg. ، ٣ ، ١٥٠ .
٧ — quest. in Ex. ، ٢ ، ١١٨ ، ص ٥٤٥ .
٨ — ص ٢١ ، ش ١٨ ؛ عصاه المشجرة تحدث السلام ص ٢٣ ، ٢ .

اللوغوس لدى فيلون [١] . وهرمس قائد الأرواح [٢] ليس دون شبيه لدى فيلون ، إذ يرى أن اللوغوس يمد يده للزاهد ؛ إنه « بواسطة اللوغوس يقود الإله نحوه الكامل [٣] . وحينما يميز فيلون بين الرؤى من جانب الإله ، والرؤى الأخرى التى تكون عن الملائكة [٤] (وذلك تمييز لايتفق وتصنيفه العام للرؤى والأحلام) [٥] ، قد يكون أساسه فى هذا هرمس كُرْنوتوس الذى يرسل الأحلام [٦] .

هـذا ، ويقول كُرْنوتوس [٧] بأن هرمس ولد عن زوس ، وكذلك يرى فيلون أنّ اللوغوس هو ابن الله ؛ وفضلا عن هـذا ، فإنه يُرى عنـد « مَكْرُوب Macrobe » * (in Somn. Scip. I, c. 14) نفس التصـوّر الذى صار بتمامه مجازيا : « الإله الأعلى خلق العقل من نفسه لخصوبة عظمته الزائدة » . ونجد للزوجين الإله ــ حكمة ، وقد أنجبا لوغوس [٨] ، شبيههما فى اتحاد زوس ومايا Miaa (ابنة أطلس وأم عطارد) التى اتخـذت هنا كناية عن البحث ، كما اتخذ زوس رمزا للحدس ، هذا الاتحاد الذى كان منه هرمس [٩] .

---

١ – .de Cherub ، ٣٦ . ولا نريد أن نتناول هنا مناقشة نظرية الملائكة من أجل ذاتها .

٢ – Cornutus ص ٢٢ ، س ٧ .

٣ – .sacr. A. et C ، ٨ .

٤ – .de Somn ، ١ ، ١٩٠ .

٥ – .de Somn ، ١ ، ١ – ٤ .

٦ – ص ٢٢ ، س ١٦ .

٧ – ٢٣ ، ٧ .

* كاتب لاتينى فى القرن الخامس مؤلف des saturnales ، وهو كتاب قيم بما حوى من تعاليم ونقول عن العصر « الكلاسيكى » القديم .

٨ – .de fuga et inven ، ١٠٩ .

٩ – Cornutus ص ٢٣ ، ٦ . راجع « الملاحظة » التى هى عند فيلون السيدة الحكيمة التى تعلم ، .de fuga et invent ، ٥٥ .

واللوغوس سماه فيلون بالطريق [١] ، وهذه الكلمة تجعلنا نفكر فى تأويل كرنوتوس لهرمس مَفْرِق الطرق [٢] .

وقد اقتصرنا حتى الآن ، على الإشارة لصفات اللوغوس الفيلونى التى لا يمكن فهم أصلها بدون التأويل الأسطورى لهرمس ؛ ولكن هذا كاف ليرينا أنه فى هذا التأويل ، نجد أن فكرة « اللوغوس — صيغة أو كلمة » كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا باطنا بفكرة اللوغوس مبدأ طبيعيا وأخلاقيا ؛ وإننا، حقيقة، نستطيع بهذه الأسطورة إقامة الوحدة بين العناصر المختلفة التى تقدمها نظرية اللوغوس .

ولكن رسالة كرنوتوس ، التى مصدرها الهام هو « كرزيب Chrysippe » [٣] ، لا تشمل إلا سمات قليلة العدد من لوغوس فيلون . وعلى الضد نجد الأسطورة المجازية لرسالة بلوتارك عن « إزيس وأُزِريس » ، تقرّبنا من البيئة التى كان يعيش فيها فيلون [٤] . فإن هذه الرسالة تحوى لاهوتا يرجع إلى تطبيق الطريقة المجازية على بعض الأساطير المصرية . وهذه الأساطير نفسها كانت غيرت وتأثرت إلى حدّ كبير بالأساطير الإغريقية التى اتحدت معها فى العصر المستهلن hellénistique . إنه من هذا نرى أن أسطورة أزريس ، عند بلوتارك ، ضُربت على مثال أسطورة ديُونِزوس Dionysos الهيلينى . وفى هذه الرسالة ، المؤلفة من مصادر ذات إلهام مختلف جدا ، بل متعارض ، نرى نظرية اللوغوس لا تقوم إلا بدور ضعيف جدا ، وإن كان مع هذا كافيا لإلقاء بعض الوضوح على لوغوس فيلون .

هذا ، ولا يكفى بلا شك أن نجد مشابهات بين تصوّرات فيلون الفلسفية ، وبين تصوّرات بلوتارك فيما يتصل بالأساطير المصرية ، لنستنتج من ذلك أخْذ فيلون

---

١ — de post. C. ، ١٠٢ .

٢ — ص ٢٤ ، س — ٧ — وما يليه . راجع أيضا اللوغوس ذا الأربع زوايا . (V. M. ، ٢ ، ١٢٨) والهرمس ذى الأربعة أضلاع الذى تكلم عنه Cornutus (ص ٢٣ س ١٢) .

٣ — Decharme, Critique des trad. relig.

٤ — وينسب Wellmann نموذج هذا البحث إلى Apion المناهض للساميين والمعاصر لفيلون . أما المصادر المستخدمة (وهى Hécatée d'Abdère, Eudoxe, Manéthon) ، فانها تعود بتاتا إلى حوالى عصر فيلون أو إلى عصر سابق له ، (راجع Wellmann, Aegytisches, Hermes سنة ١٨٩٦ ، ص ٢٤) .

عن هذه الأسطورة المجازية . ذلك ، بأن هذه التصورات يمكن أن تكون وجدت (وهذه هى الحالة العامة فى الرواقية) مستقلة عن هذا المجاز ، ومن ثم تكون قد وصلت إلى فيلون بطريق آخر . ولكن المجاز المستعمل فى تأويل الأساطير هذه ، تظهر منه على هذه التصوّرات الفلسفية سمات من السهل تَعَرُّفُها ؛ إن هذه التصوّرات تضيف إلى الفكر أو المعارف المجرّدة ، كفكرة اللوغوس ، نوعا من التشخص المأخوذ عن الأسطورة .

فمثلا ، حينما نجد لدى فيلون أن اللوغوس باعتباره الابن البكر لله ، يتميز عن العالم الابن الشاب لله ، نحس أن هذه التعابير تضعنا فى طريق الأسطورة [١] . إنه يجب ، فيما يلوح ، أن نبحث عن الأسطورة فى التمييز بين هوروسين ، ابنى الإله الأعلى أزريس ؛ فالبكر أى الأكبر منهما يرمز إلى العالم المعقول ، والأصغر إلى العالم المحسوس [٢] .

وسنتكلم بمثل هذا عن تصوّر اللوغوس المزدوج ؛ أى لوغوس العالم المعقول المتوجه نحو الله ، والآخر الذى يهبط أمام الإنسان فى منطقة المحسوسات [٣] . وهذه التفرقة ليس لها أىّ أساس فى فكرة اللوغوس لدى الرواقيين [٤] . وفضلا عن هذا ، فاللوغوس الذى « يأتى أمام الإنسان » ، يمدنا بأثر تصوّر أسطورى أولا . وإذًا ، فبحسب رسالة بلوتارك (فصل ٥٩) ، يكون أزريس هو « لوغوس السماء وعالم الأموات ؛ وتحت اسم أنوبيس Anubis ، يعرفنا الأشياء السماوية ويكون لوغوس

---

١ – quod deus immutat. ، ٣١ .

٢ – de Is. et Os. ، فصل ٥٤ .

٣ – تمييز كثير الورود : de plantat. ، ٦١ ؛ Vita Mos. ، ٢ ، ١٢٧ ؛ Migr. Abr. ٩٥ ؛ qn. in Gen. ، ٣ ، ٣ ، ١٧٤ ؛ qu. in Ex. ، ٢ ، ٥٧ . وهذا ما يفسر التناقض الذى يجله تارة يقول بأنه يجب ترك الحس للوصول إلى اللوغوس (de fuga ، ١٠١ ؛ leg. alleg. ٣ ، ١١٨) ، وتارة يقول : إن اللوغوس هو الذى يجىء لمقابلة الإنسان فى منطقة المحسوسات (de Somn. ، ١ ، ٦٨ – ٦٩) .

٤ – والواقع أنه لا يمكن اعتباره مماثلا للتمييز بين اللوغوس الداخلى والكلمة فى الإنسان ، كما لا يمكن اعتباره مماثلا للتمييز الرواقى الذى نقله فيلون ، كما فعل Heinze (quod deus immut. ، ٣٤) وهو التمييز بين ἔννοια ، διανόησις فى الله . فإذا رجعنا إلى الفقرة ٣٣ ، نجد أن كلمة διενοήθη تدل على فكرة العالم المعقول ، شأنها فى ذلك شأن كلمة ἔννοια

أشياء تلك الجهات العلى؛ ولكنه تحت اسمه الآخر، وهو هرمانوبيس Hermanoubis، يتعلق من ناحية بأشياء السماء، أو تلك الجهات العلى، ومن ناحية أخرى بأمور الأرض [١].

وأخيرا، إن تشخص الكلمة الإلهية لدى فيلون يجد أيضا ما يوازيه فى أسطورة أزريس، رمز الكلمة المقدسة السرية أو العجيبة التى تنقلها الإلهة إزيس إلى المرتاضين [٢].

ومن العبث والخطورة أن نتتبع فى تفصيل أمثال هذه المقاربات؛ فإن رسالة بلوتارك نفسها ترينا فعلا كيف كانت التآويل التى أعطيت إلى هذه الأساطير مختلفة وقليلة الثبات. إنه يكون إذًا من المظنون قليلا أن نقول بأن فيلون جمع نتيجة هذا العمل المجازى، تماما تحت مانقل إلينا بلوتارك من صفة وتفاصيل. فليكفنا إذًا أن بيّنا فى التفكير المصرى المتأثر بالهلّينية، هذا التفكير الذى تمثله الرسالة عن إزيس؛ الطريقة التى كانت تؤدى، بسبب المجاز فى الأساطير، إلى تصوّرٍ للوغوس يجمع السمات الأساسية للوغوس فيلون [٣].

ورغم هذا التقريب، يجب أن نعترف بأنه بقى هوّة بين عنصرى تصوّر اللوغوس؛ فإن اللوغوس باعتباره قوة كونية، يشترك أو يتفق بعسر مع اللوغوس باعتباره كلمة إلهية. وبهذا المعنى الأخير، يحتفظ اللوغوس بدور أخلاقى فقط تقريبا؛ وإنه على علاقة وصلة بالنفس الإنسانية أكثر منه بالخلق والإيجاد. وفيلون عرف على الأقلّ نتائج المجهودات التى قام بها رجال اللاهوت فى مصر المتأثرة جدًّا بالهلينية، ليوحدوا بين التطوّر المصرى القديم للكلمة الإلهيـــة

---

١ – عالم الأرواح "le Hadès" يدل على العالم المحسوس عند فيلون، quis rer. div. h. ٤٥

٢ – فصل ١، ٢؛ راجع أيضا (فصل ٥٤) هرمس اللوغوس يدفع عن العالم المحس اعتداءات الشر "Typhon"، أسوة باللوغوس الذى يدافع عن النفس ضد الشهوات.

٣ – ونجد أيضا تصور هرمس – لوغوس فى «أعمال الرسل» (فصل ١٤، ١٢). لقد جاء بولص مع برنابا للتبشير بالإنجيل فى مدن «لكؤنيا – Lycaonie»، فأطلق عليه السكان اسم هرمس، لأنه هو الذى «يحمل الكلمة»، بينما سمى برنابا زوس.

الخالقة [١] ، وبين الفكرة الفلسفية للوغوس ، وهذا يفسر فى كفاية لماذا يجمع فى كائن واحد صفات جد مختلفة . ولكنه لم يُنضج ، ولم يفهم فى عمق وحدة هذا المفهوم ، وبقيت أجزاؤه لا ارتباط بينها .

على أنه مع هذا ، كان لبحثه فائدة ، ولكن هذه الفائدة لم تكن فيما يختص بالمشكلة الميتافيزيقية لأصل الكائنات التى قد كان يرتبط بها إنضاجا كهذا ، بل فيما يختص بالإحساسات الدينية للنفس . إنه من ذلك نعرف لماذا طلب فى اللوغوس شيئا آخر أكثر من الكلمة الموجدة أو الخالقة للعالم ؛ نعنى الكلمة التى تقود وتهدى ، وتلطف وتعزى نفس الذين لم يصلوا بعد للكمال .

---

١ — راجع عن الكلمة الخالقة فى Moret, Caract. relig. de la roy. pharaon. ص ٤٦ ؛ Rituel du culte divin ، ص ١٥٤ — ١٦١ .

الفصل الثالث

الوسطاء

موجز : الوسطاء والإله المتعدد الأسماء ، ترتيب الوسطاء .

أولا : ١ – الحكمة الإلهية ؛ علاقات ما بين اللوغوس والحكمة ؛ التضاد يفسر بالأصل الأسطورى ؛ الحكمة باعتبارها زوجة الإله ، وباعتبارها ابنة الإله ، ثم باعتبارها أم العالم أو اللوغوس ؛ مقارنة بين الإلهة إيزيس والأرفية ؛ سر أو مستور الإخصاب الإلهى . ٢ – إنسان الله ؛ إنسان الله فى le de opificio هو العقل الإنسانى ، وفى le Commentaire هو الإنسان المثال مقابلا للعقل الإنسانى ؛ الأسطورة اليهودية الخاصة بالإنسان الأول تتفق وتتمشى مع فكرة الحكيم الرواقية ؛ الأسطورة المتأخرة عن الإنسان Anthropos . ٣ – الملائكة ؛ الملائكة الفيلونية « والديمون » فى الفلسفة الإغريقية ؛ مقارنة بين « إبنوميس Epinomis » و « فيدر – le Phèdre » ؛ نظرية بلوتارك عن الديمون ؛ تجليات الله للإنسان les théophanies والتجسيم ؛ علم الملائكة عند فيلون له أصله الإغريقى . ٤ – الروح الإلهى ؛ النفثة الرواقية ؛ إنها تغدو لدى فيلون مبدأ الإلهام ؛ الروح والأفكار العامة المشتركة ؛ تعارض العقل والجسد .

ثانيا ، القوى الإلهية : ١ – العبادات الإلهية ، وعلة نظرية القوى ؛ هذه القوى تجعل العبادة ممكنة للإنسان غير الكامل ؛ عدم الدقة فى تحديد القوى ؛ مزيج القوى . ٢ – القوى باعتبارها كائنة أسطورية ؛ القوى وصفات الآلهة فى الدين الشعبى ؛ القوى الإخية ، « الديكيه la Diké والنعم .

ثالثا ، العالم المعقول ؛ المثل ليست فقط نماذج ، ولكنها عقول ؛ المثل ، الإله والعقل ؛ إنتاج المثل بالقسمة ؛ المثل والقوى .

إن اللوغوس وسيط بين الإله والإنسان ؛ وفيلون يقبل بجانبه وجود سلسلة أخرى من كائنات لها وظائف مشابهة ، مثل الحكمة والروح الإلهى . ولا يوجد تقريبا خاصة لهذه الكائنات لاتنسب إلى اللوغوس الإلهى . ومع هذا ، فإنّ فيلون يميل غالبا إلى إثبات ترتيب بينها تجعل بينها وبين اللوغوس علاقة علو ودونيّة .

وكان تصوّر آلهة ألفية الأسماء وإله واحد تتوجه إليه ، تحت أشكاله المختلفة ، صلوات المرتاضين أو العارفين مألوفا فى الفلسفة الرواقية [١] ، وللدوائر الإزيسية

---

١ راجع : Diog. L. ، كتاب ٨ ، ٢٣٥ : فقد سمى الله عقلا ، وسمى زوس بأسماء عديدة مختلفة .

المشربة تماما بالرواقية [١] ، وأخيرا للدوائر الأورفية [٢] .

والفكرة لم تكن غريبة عن فيلون [٣] ؛ فالحكمة الإلهية متعدّدة الأسماء ؛ والكتاب المقدس يسميها أيضا مبدأ ، صورة ، رؤية vision الله [٤] . اللوغوس « أوّل مولود لله ، رئيس الملائكة ذو الأسماء العديدة ، يسمى أيضا مبدأ اسم الله ، لوغوس ، إنسان حسب الصورة ، المطّلع ، إسرائيل » . إذًا ، نحن نضع فى منزلة واحدة اللوغوس رئيس الملائكة ، الحكمة ، اسم الله ، الإنسان المثال [٥] ، النبيّ أو وحى الله ، صورة الله [٦] .

وفى نصوص أخرى ، لاتكون فيها الوسطاء الآخرون أسماء للوغوس ، نجد اللوغوس الإلهى مع هذا واحدا هو وهى : لوغوس وحكمة إلهية [٧] ، لوغوس والعالم المعقول [٨] ؛ فتكون اللوغوسات هى الكائنات العقلية التى تكوّنه [٩] . اللوغوس هو رئيس الملائكة ، واللوغوسات هى الملائكة [١٠] . واللوغوسات هى أيضا النعم الإلهية [١١] ، واللوغوس هو نعمة أو عهد [١٢] . واللوغوس يظهر أيضا أنه لاشىء إلا قوة إلهية [١٣] .

ولكن ، كما فى الأناشيد الأرفية ، بما أن القدرة المطلقة لكل إله لاتمنع من

---

١ — بلوتارك ، de Is. et Os. ، فصل ٦٧ .

٢ — راجع Macrobe, Saturn. ١ ، ١٨ ، حيث أورد الأبيات الأورفية الآتية :

زوس واحد ، وعالم الأرواح واحد ، وشمس واحدة ، وديونسوس واحد
إله واحد فى كل شيء ، لماذا نسميك بهذه الأسماء المتعددة ؟

٣ — بشأن القسم ، يستعمل هذا التعبير : باسم الإله المتعدد الأسماء (de decal. ، ٩٤) .

٤ — leg. alleg. ، ١ ، ٤٣ .

٥ — راجع : de confus. ling. ، ٤١ .

٦ — de confus ling. ، ٩٧ ، ١٤٨ ؛ quis rer. div. h. ، ٢٣٠ .

٧ — quod det. pot. ins. ، ١١٨ ؛ de Migr. Abr. ، ٢٨ ؛ de post. C. ، ١٣٦ — اللوغوس والحكمة يستعملان بلا تمييز كمبدأ للمضيلة و شرحه ١٣٦ — ١٥٤ .

٨ — de opif. mundi ، ٢٥ .

٩ — de confus. ling. ، ٨١ .

١٠ — de post. C. ، ٩٢ .

١١ — de post. C. ، ١٤٣ .

١٢ — de sacr. Ab. et C. ، ٥٧ ؛ mut. nom. ، ٥٢ ؛ de Somn. ، ٢٣٧ .

١٣ — de mut. nom. ، ١٤ — ١٥ .

ترتيب هذه القُدَر درجات فى المنزلة ، فكذلك هنا نجد الكائنات مرتبة غالبا جدا حسب الرتبة والمنزلة ، كما لو كانت كائنات متميزة بعضها عن بعض .

والنصّ الأساسى هنا يوجد فى كتاب : les Questions sur l'Exode (٢ ، ٦٨ ص ٥١٥ ، Harris ص ٦٧) ؛ إن الأمر يختص بالتأويل الرمزى وبالتابوت وما حوى من أشياء : « فلنبحث كلامنها . الأول هو الكائن الأقدم من الواحد و« الموناد » والمبدأ . ومن بعد لوغوس الكائن ، الجوهر النطقى للكائنات ؛ وعن اللوغوس الإلهى يفترق ، كما لو كان من عين ، قوّتان : القوّة الشعرية التى بحسبها أسس الصانع كل شىء ونظمه ، وهى ما تسمى بالإله ؛ ثم القوة الملكية التى بحسبها يدير الصانع أو الديميرج الأشياء المخلوقة ، وهى ما يسمى السيد أو الرب . ومن هاتين القوتين تكون قوى أخرى ؛ فعن القوة الشعرية تنبت القوة المغيثة واسمها المنعمة ، وعن القوّة الملكية تكون القوّة التشريعية التى اسمها الخاص هو المعاقبة ؛ وتحت هذه القوى وحولها التابوت ، والتابوت يرمز للعالم المعقول » .

والآن نصل إلى التعداد : « عالم معقول يكمل بالعدد سبعة ؛ القوّتان اللتان من جنس واحد ، المعاقبة والمنعمة ؛ وأخريان قبل هاتين ، الشعرية والملكية ، اللتان ترجعان إلى « الديميرج » أكثر مما ترجع للموجد [1] ؛ والحدّ السادس هو اللوغوس؛ والسابع هو الذى يتكلم » . والحدود المتأخرة عن الإله فى هذا التصنيف أو الترتيب ثلاثة أنواع : ١ – اللوغوس . ٢ – القوى ٣ – العالم المعقول .

وقد قصد فيلون أن يعدّد هنا كل الكائنات غير المحسوسة ، ونتيجة لهذا كل الوسطاء ؛ وحقيقة ، إن تابوت العهد ، الذى يصف فيلون كل محتوياته [2] ، يحتوى كل ما هو وراء العالم المحسوس ؛ وإذًا ، فإن أكثر هذه الوسطاء عددا ، مثل الحكمة والإنسان المثال ، ليست فى هذه القائمة ؛ فهل لأن فيلون مُكره برمزيته أو مذهبه الرمزى على إنقاص عدد الوسطاء إلى الرقم سبعة ، لم يستطع إدخال هذا العدد الآخر فى هذه الدائرة ؟ أو أن الوسطاء الذين أغفل ذكرهم يعتبرون والذين

---

١ – بيد أن السابقتين متعلقتان بالإنسان .

٢ – راجع مستّهل الشرح فى الأصل اليونانى .

ذكروا هنا متماثلين أو شيئا واحدا؟ ولعلنا نستطيع، بما سيجيء، استطاعة إثبات هذا الغرض الآخر. إننا سنرى كيف أن فيلون، بتصوره للإله الألفى الأسماء، يمكن أن يشمل فى هذه الدائرة الضيقة جميع الكائنات المختلفة إلى أبعد مدى حدود الاختلاف على نحو أسطورة مجردة وجدها أمامه، وقد قبلها فى مذهبه بدافع من التأثيرات الخارجية وطبيعة تقواه.

سنبحث أولا الكائنات التى يجعلها فيلون غالبا مطابقة للوغوس، ثم هذا الضرب من اللوغوس الذى صار قوى إلهية يؤدى مجموعها نفس الدور تقريبا.

١ – الحكمة الإلهية

إن شراح فيلون لاحظوا منذ طويل ما فى هذا الكائن من تناقضات غريبة؛ ونحن بعدهم سنعرض هذه المتناقضات، ولكن لانظن مطلقا أنه من الممكن أن تتناقض بأية طريق من طرق الجدل؛ إنها ترجع إلى أسباب تاريخية عميقة تماما، وإذا كان فيلون لايُرى منطقيا ماهرا، فليس ذهنه السطحى هو الذى يجب اتهامه، ولكن ذلك بسبب أنه رأى نفسه إزاء مقررات أو معارف موجودة données ولا تتفق فيما بينها.

إن اللوغوس والحكمة الإلهية، فيما يؤكد Heinze، مفاهيم متبادلة réciproques، مفاهيم يداول بينها فيلون فى الاستعمال حتى ليستعمل أحدها بدل الآخر. لكن أخذ هذا التأكيد على هذا العموم، يعتبر متسعا أكثر مما يجب؛ فإن أى معنى عددناه فى الجزء الثانى من الفصل السابق (اللوغوس باعتباره وحيا داخليا)، لايتفق والحكمة؛ ومقابل هذا نراها كاللوغوس وسيلة خلق العالم [1]. ويجب أن نلاحظ أنها مع هذا لم تسمّ آلة، ولكن أمّ العالم [2]. وبصفة أخص، الحكمة تقسم، مثل اللوغوس، الأشياء إلى أضداد متعارضة: إنها تقوم بدور القاسم [3]. ولكن قبل

١ – الذى به يظهر كل شىء للوجود، de fuga، ١٠٩.

٢ – فى هذه الفقرة كما فى فقرة أخرى معروفة من de Ebriet. ، ٣٠، وسنعود إليها فيما بعد.

٣ – فصل ما بين كل شىء، به تنفصل كل المتضادات (de fuga، ١٩٤)، لكنها ليست موفقة بين النقيضين فى أية فقرة من الفقرات. أما الفقرة التى أوردناها فانها خاضعة لتأويل مجازى، والفكرة فيها تبدو عارضة.

كل شيء ، إنها ترى متوحدة واللوغوس باعتبارها مبدأ الفضائل . وبما أنه يوجد لوغوس سماوي وآخر أرضي ، فيوجد حكمة سماوية وأخرى أرضية تعتبر احتذاء أو تقليدا لها [١] . وفى توالد الفضائل ، نجد الحكمة ، وهى واللوغوس أمر واحد ، مبدأ الفضيلة الجنسية أو الطيبة التى تنقسم فى نفسها إلى أربع فضائل [٢] .

ومع هذا ، فإن الحدود les termes تتغير فى تفسير آخر للنص نفسه : فالحكمة الإلهية هى معين اللوغوس ، الذى ينقسم هو بدوره إلى أربع فضائل ؛ إن اللوغوس يأخذ هنا مكان الفضيلة الجنسية أو الطيبة [٣] . عندنا إذًا ، حين نقارن النصين ، هذا الترتيب التالى : حكمة ، لوغوس أو فضيلة جنسية ، فضائل نوعية . ولكن فى موضع آخر ، نجد الحكمة نفسها هى الفضيلة الجنسية [٤] ؛ فهى تأخذ إذًا رتبة اللوغوس . وتنحطّ مرّة أخرى حين تسمى « المعين الذى يجىء ليرتوى منه الفكر الظامئ للفطنة » [٥] ؛ ذلك بأنها لاتصير بعدُ مبدأ الفضيلة الجنسية ، ولكن فقط مبدأ الفطنة . وكذلك قسمة الحكمة [٦] التى يزاولها الله ليروى ظمأ أحباب الله ، يظهر أنها تشير إلى قسمة الفضائل النوعية [٧] . فالحكمة الإلهية هى إذًا اللوغوس الإلهى ، وبخاصة فى معنى أنه مبدأ الفضيلة ، إنها تتبع فى كل التفاصيل تنوّعات معنى اللوغوس .

ومع هذا ، فتلك الحكمة نفسها تابعة أيضا للوغوس ، « اللوغوس الإلهى معين الحكمة . إن الحكمة يظهر أنها ، حسب مجاز اللوغوس – معين ، هى الشيء

---

١ – Leg. alleg. ، ١ ، ٤٣ ، راجع ؛ qu. in Gen. ١ ، ١١٨ ؛ أما فى de fuga ، ٥٢ ، فإن الحكمة مسماة « أبا » كاللوغوس .

٢ Leg. alleg. – ١ ، ٦٤ – ٦٥

٣ – de Somn. ، ٢ ، ٢٤٢ – ٤٣

٤ – Leg. alleg. ، ٢ ، ٤٩ : فضيلة الله وحكمته .

٥ – de post. C. ، ١٣٦ .

٦ – Leg. alleg. ، ٢ ، ٨٦ ، الحكمة التى يقسمها الله هنا ، مماثلة كل المماثلة للوغوس (الذى يرمز إليه المن) ، والذى ينقسم أيضا إلى أجزاء عديدة ليغذى الكائنات .

٧ – راجع quod det. pot. ، ١١٥ ؛ الحكمة هى موضع الذين يريدون عدم الفساد أو الفناء والفضائل النوعية هى الغذاء .

٨ – de fuga et invent. ، ٩٧ .

الذى ، وقد أخذ من اللوغوس ، يؤكد الحياة الأبدية . ولا يمكن ، إذاً ، أن نقول بأن الأمر هنا أمر الحكمة الإنسانية ، مادام من الواضح فى موضع آخر [١] أن حكمة الآلهة هى مبدأ الحياة الأبدية ؛ والفقرة تُفهم تماما حين نجعل من الحكمة مبدأ الفضائل والعلوم التى ، حقا ، تنيل الإنسان الخلود . والحكمة الوسيطة بين اللوغوس والفضائل تُفسر بنفس الطريقة التى رأيناها الآن ، اللوغوس وسيط بين الحكمة والفضائل * . على أن تبعية الحكمة أشير إليها بطريقة مختلفة جدا فى فقرة أخرى : « إن إبراهيم تقوده الحكمة وصل إلى المكان الأول . . . » هذا المكان هو رمز الكلام الإلهى ، وإذاً الحكمة تظهر فائدة النفس لإدخالها هذا المكان . ونلاحظ أننا هنا فى نظام جديد من الأفكار غير ما تقدم .

ولكن ، ماذا نرى إذا كان اللوغوس بدوره يكون تابعا للحكمة ؟ إن فيلون يذكر [٢] أن « الإله والحكمة هما أب وأم العالم ؛ ولكن الروح أو العقل ، لايستطيع تحمل هذين الأبوين ، فإن ما يفيض عنها من النعم أعلى مما يستطيع تقبّله ؛ وإذاً ، فسيكون له اللوغوس المستقيم أبا والتربية أما ، فهما أكثر تناسبا مع ضعفه » . غير أنه من جهة أخرى ، اللوغوس المستقيم ، أصل الفضائل الطبيعية [٣] ، ليس مختلفا عن الحكمة الأرضية كما وردت فى الكتاب الأول من les Allégories [٤] ، التى هى أيضا اللوغوس المستقيم ، ومن اليسير أن نفهم أن هذا اللوغوس يمكن أن يكون دون تناقض تابعا للحكمة الإلهية .

هذا ، وتفسير النص الآتى أقل سهولة ويسرا : « الكاهن الأكبر ليس إنسانا ، ولكنه لوغوس إلهى . . . وموسى يقول بأنه لايمكن أن يكون دنسا ؛ لامن جهة أبيه : العقل ، ولا من جهة أمه : الإحساس ، لأنه فيما أرى يوجد آباء خالدون وطاهرون جدا ؛ فكأب هاهو الله الأب أيضا لكل الأشياء ، وكأم هاهى صوفيا

١ – quod det. pot. ins. ، ١١٥ .

* هكذا اختلف فيلون نفسه فى الترتيب فى موضعين .

٢ – de Ebriet. ، ٣٠ .

٣ – نفسه ، ٨٠ .

٤ – ٤٦ ، اللوغوس المستقيم ، والحكمة الخ . الحكمة الأرضية فى الفقرة ٤٣ .

« الحكمة) التى عنها ولد كل شىء . . . » [١] اللوغوس إذاً ، كما رأينا منذ قليل ، هو العالم ، ابن الحكمة ، وقد جاء عن اتحادها بالله .

وهنا ، لا يمكن إنكار التناقضات ، على أن فيلون لا يعمل لإخفائها . إن لها مصادرها أو معينها ، ولكن ليس فيما يدّعى من عدم القدرة على الظهور عليها ، ولكن فى التصوّرات الدينية المتأثرة باليونانية التى فرضت نفسها على فيلون ، وهذا ما سنبينه الآن .

ولقد لوحظ الفقدان التامّ لأية تفاصيل عن علاقة اللوغوس بالكائن الأعلى ، اللوغوس صورة الله وابنه البكر . وعلى الضدّ ، نجد المعلومات غزيرة عن علاقة الحكمة بالإله ؛ فالحكمة زوجة الإله ، ومنها بواسطة اتصال الإله بها ولد العالم . « والديميرج » الذى صنع هذا العالم هو أيضا أب الخليقة ؛ والأم هى علم الخالق [٢] ؛ الله وقد اتحد بها (بالحكمة) ببَذر الصيرورة ، ولكن لا على مثال الإنسان ؛ إنها وقد تلقت البذور الإلهية ، ولدت فى آلام كاملة ابنها المحسوس ، الوحيد العزيز ، هذا العالم . . . » [٣] . والزوجان « إله — علم » ، هما واحد والزوجان « إله — صوفيا » ، اللذين بسبب ابنهما ، أى العالم ، يجدان نفسيهما غالبا [٤] .

والحكمة الأم تسمى أيضا فضيلة الإله [٥] ؛ إنها مع هذا أم الأشياء جميعا ، ولكن الأشياء الطاهرة بصفة خاصة [٦] . وهنا نجد نزعة لإحلال بنوة أخلاقية بدلا من بنوة طبيعية إن صحّ هذا التعبير . وهذه النزعة نراها متوسعا فيها تماما فى فقرة شهيرة من الرسالة عن الكروبيين Cherubim [٧] ، حيث التكوين الإلهى مُمثّل على طريقة

---

١ — de fuga et invent. ، ١٠٩ .

٢ — مطابق للحكمة بحسب سياق الكلام ؛ وراجع من أجل المطابقة quis rer. div. h. ١٢٧ — ١٢٨ . العلم أو المعرفة هى أحيانا لوغوس (quod deus immut. ، ٧١) .

٣ — de Ebriet. ، ٣٠ .

٤ — de fuga et invent. ، ١٠٩ الحكمة أم ومرضع للأشياء الموجودة فى العالم (quod det. pot. ins. ١١٦) . أم العوالم (qu. in Gen. ، ٤ ، ٩٧ ؛ de fuga ، ٥١) .

٥ — Leg. alleg. ، ٢ ، ٤٩ .

٦ — qu. in Gen. ٤ ، ٩٧ .

٧ — ٤٣ — ٥٣ .

رمز من الرموز ؛ هذا السرّ أو المستور يتعلق بالعلة التى هى الإله ، وبالفضيلة ، وبما نتج عنهما . والفضيلة هنا هى بلا ريب الحكمة ، كما يظهر من تفسير لهذا النص فى أرميا : « الإله هو أب كل الأشياء ، بما أنه نسلها وزوج الحكمة ، وألقى لأجل الجنس الفانى ، بذر سعادة فى الأرض الطيبة البكر » [١] . وهذه الحكمة طبعية دون دنس أو تدنيس ، إنها العذراء الحقة ؛ وليست العذراء الذى يمكن أن ينالها دنس ، بل العذرة نفسها ، وإذًا يرد الاتحاد بالإله الروح عذراء [٢] . وهكذا ، الحكمة زوجة الإله ، وهى هنا أم السعادة ، وهناك أم العالم ، هى عذراء فى الوقت نفسه [٣] .

وإنه من العجيب أن نرى اللوغوس فى فقرات أخرى يتحد بعذراء ، كما يتحد هنا الإله بالحكمة ؛ اللوغوس ، كاهن كبير ، لايمكن أن يقترن إلا بعذراء [٤] لاتصير امرأة مطلقا ، وهذا ماهو غاية فى الغرابة ؛ بل على العكس ، قد تركت فى علاقتها بقرينها أمور النساء » . هذه العلاقات بين الإله والعذراء الحكمة (وفى النص السابق الحديث هو عن علاقات اللوغوس) هى تماما نفس علاقات اللوغوس بالنفس الطاهرة ، حينما يُعتبر اللوغوس زوج الروح .

وفضلا عن هذا ، فإنه فى التوسع فى الرسالة عن « الكروبيين » ، نجد الحكمة العذراء تصير النفس التى أبادت فيها الرغبات الرديئة الرخوة . اللوغوس هو فى نفس الوقت أب [٥] النفس وزوجها [٦] ؛ والفضائل (الفطنة والعدالة) تكون عن هذا الاتحاد بين النفس واللوغوس ، زوجها الشرعى . إذا بقيت طاهرة ولم تدنس بالشهوة . وواضح أن الأمر هنا يتعلق ، كما فى الرسالة عن « الكروبيين » ، بالنفس

---

١ — Leg. alleg. ، ٣ ، ١١٩ ؛ راجع : اتحاد الله يساره ، de congr. er. gr. ، ٧ .

٢ — كذلك qu. in Ex. ، ٢ ، ٣ (H. ض ٥١) .

٣ — هذه الحكمة نفسها هى التى تسمى فى اتحادها مع الله « الاهتمام بإرضاء الله » (نفسه) .

٤ — de Mon. ، ٨ ص ٢٢٨ — وخاصة de Somn. ، ٢ ، ١٨٥ : اللوغوس اب مع Parthénos للوغوسات المقدسة ، وهو يذكر بازدواج الله والحكمة وابنهما اللوغوس .

٥ — de Ebriet. ; de confus. ling. ، ٤١ .

٦ — Leg. alleg. ٣ — ١٤٨ — ١٥٠ ؛ وراجع نفس المصدر ، ٢٢١ .

التى تركت شهواتها ونزعاتها . ونستطيع كنتيجة ، أن نقول بأن اللوغوس يأخذ تماما ، فى علاقته بالعذراء ، نفس مكان الإله . والفرق الوحيد ، الذى أوحاه إلى فيلون نص من أشعيا ، هو أن الإله يتحد بالعذرة نفسها ، بينما اللوغوس يظهر أنه لايتحد إلا بالعذراء [١] .

والآن ، فلنحاول تحليل عناصر هذه النظرية فى ضروب الكون الإلهى . نحن أمام زواج بالكائنات الإلهية التى كان الدين الإغريقى [٢] ، وبخاصة مساتير الفترة المستهلنة ، مزدحما بها . على أنه يمكن لنا أن نعين بدقة ما نريد قوله : إن السمة الأساسية لهذه الأسطورة هى العذراء زوجة الإله (أو اللوغوس) المسماة حكمة ومعرفة أو فضيلة ، والتى ولدت العالم (أو فى مكان آخر اللوغوس) . على أن فكرة « زوجة – أم » تحتفظ ببكارتها أو عذرتها كانت متعارفة لدى الأُرفيين ؛ فنى الكتابات المتأخرة التى عرفناها بشهادة بْرُقْلوس Proclus ، كانت « كوريه Koré عذراء غير مدنسة قد احتفظت بطهارتها فى التكوين [٣] . وأكثر من هذا ، فإن هذه العذراء غير المدنسة هى التى ، ولوأنها لم تتحد بزوس ، كانت السبب المحيى للعالم [٤] ؛

---

١ – كذلك quod deus immut. ، ٥ – ١٥ : اتحاد الله مع حنه .

٢ – راجع مقال Hiéros Gamos (قاموس Daremberg et Saglio) وتأويل زواج زوس Zeus و Héra عند الرواقيين ، مثل اتحاد النار بالهواء لأجل التنظيم (Dion Chrys. Or.) ٣٦ ، فقرة ٥٥ . ٥٦ ، ٢ ، ١٥ Arnim) . وهذه الرمزية الطبيعيةمذ كورة عند القديس أغوسطين de Civ. Dei ٤ ، ١ ، وطبقا لهذا الرأى ، قد يكون جوبتير فى آن واحد هو السماء والأرض ؛ وذلك حينما تكون الأرض زوجته وأم . وقد ذكر القديس أغوسطين فى Virgile, Géorgiques. ٢ ، ٣٢٥ ، أنه عندئذ ينزل الأب القادر على كل شىء الأثير ، فى شكل مطر مخصب فى رحم زوجته المبتهجة

٣ – Koré ابنة Zeus لم تكن خالية من التأثير على اللوغوس . ذلك لأنها فى التفسير الرواقى ربيبة زوس (Athénagore, Justin Mart. Apolog.) ؛ كما أن اللوغوس (والحكمة اسم من أسمائه) « اعتبر مماثلا » لحدقة العين (τῇ κορῇ) من أجل بصره الخارق القادر على النفوذ إلى أى مكان » . وهكذا يفسر فيلون كلمة « κόριον « كسبرة » المنطوقة على « المن » (لوغوس) ؛ ولولا Koré الرواقية ، كان من العسير فهم هذا العطف (Leg. alleg. ، ٣ ، ١٧١) .

٤ – Abel ، ٢٣٨ . وهو تأويل مجازى لأسطورة Déméter ، التى كان اتحادها بزوس أساسا هاما لأعظم معجزات مساتير Eleusis ، كما قال « فوكار – Foucart » .

وكانت الإلهة في أدوار حياتها الثلاثة ، كسارة ، عذراء وأما [١] .

ومن جهة أخرى ، فالحكمة لدى فيلون ابنة الإله : سارة (الحكمة أو الفضيلة في الرسالة عن « الكروبيين ») كانت لاأم لها ، أي « لم تأت من المادة التي يسمونها أم الكائنات ، ولكن من سبب هو أب الأشياء جميعا [٢] . وهذا ما يسوق للتفكير في الآلهة « أتينا Athéna » الإغريقية التي تسمى أيضا دائما عذراء دون أم [٣] . والتوحيد أو المزج بين زوجة وابنة الإله ، يتطابق في غرابة والتوحيد بين أرتيمس Artémis و « أتنا » لدى الأرفيين [٤] .

بقي بعد هذا تفسير هذا الثلاثي : علة ، فضيلة ، والناتج عنهما ؛ على أنه يوجد كثير من الثلاثيات في الأساطير الهيلنية والمستهلنة ، وتأويلها الرمزي يفسر كيف أمكن أن تدخل في الفلسفة الفيلونية . ويذكر Jean de Lydien [٥] — حسب Terpancre — الثلاثي : زوس ، برسيغون "Perséphone" ، ديونسوس "Dionysos" . ولكن المجازيات في رسالة « إزيس وأزريس » هي التي قدمت لنا ماهو أساسي في هذه الناحية : « أزريس هو المبدأ وإزيس هي القابل ، وهوروس

---

١ — Abel ، ص ٢٤٢ .

٢ — de Ebrietate ، ٦١ ؛ راجع quis rer. div. h. ، ٦٢ .

٣ — راجع أيضا أفروديت التي جاءت من غير أم على ما ذكره افلاطون في le Banquet ، 180 d التي يؤولها فلوطين (التاسوعات « Ennéades » ، ٣ ، ٥ ، ٢) بأنها الوسيط بين العقل والعالم .

٤ — Abel ، ص ٢٤٢ . ونستطيع أن نلاحظ أن الحكمة عند فيلون ، تختلف في طبائعها عن أتنا Athéna الأسطورية ، وقد دعيت الحكمة « أبا » لأن اسمها مؤنث ، لكن طبيعتها مذكرة de fuga ، ٥٠) كذلك « أتنا » بالرغم من أنها مؤنثة اللفظ لا تشارك مطلقا في الأنوثة (Cornutus ص ٣٦ ، ٨) . وراجع Horace, Od. ١ ، ١٢ ، ١٧ ، ٢٠ ، وكذلك جميع النصوص التي ذكرها "Denis" في « تاريخ الأفكار الأخلاقية في العصور القديمة : Histoire des idées morales dans l'antiquité ، ٢ ، ص ٢٢٩ ، حيث « أتنا » ممثلة بحسب رأي الرواقيين — بأنها الفكر الذي يحل لدى الجميع (Athénagore, Leg. pro Christ., P. 490 a, Migne) ؛ والنص الخاص بالشهيد Justin (Apolog. pro Christ., ، Migne , I , 426 c) ، متقارب كثيرا من حيث تسلسل الأفكار مع ما جاء في رسالة de opif. Mundi .

٥ — ص ١٠٦ ، ٢٠ .

هو النتاج » ؛ وحسب التأويل الافلاطونى الذى سبق ، أزريس هو العقل ، وإزيس هى المادة ، وهوروس العالم المحسوس . والمادة ملأى بالعالم وتتحد بالخير (فصل ٥٦) ؛ وهذه المادة ليست ساكنة inerte لاحياة فيها كما هى عند بعض الفلاسفة (الرواقيون) ، ولكنها أم ومرضعة ، كالعقل هو مادة المعقولات ، والجنس النسائى مادة التكوين (٥٨) . إذاً ، إزيس تقترب بهذا من حكمتنا ، وإنها مثلها تدخل النفس قريبا من اللوغوس [١] . وأزريس ، وهو لوغوس وإله أعلى معا ، هو إلهنا الذى يتغير أحيانا فيصير لوغوس .

ولنلاحظ أخيرا ، أنه كما أن الإله مع الحكمة ينتج عنه أحيانا العالم وأحيانا اللوغوس ، كذلك أزريس مع إزيس يكون عنه هوروس اثنان ؛ الأكبر منهما هو صورة العالم الذى سيكون ، والثانى هو هذا العالم نفسه ؛ ويوجد تمييز بين العالم المعقول والآخر المحسوس ، بما أن العقل هو البكر ، والمحسوس هو الأصغر ، وهذا التمييز نجده لدى فيلون [٢] . ومع هذا ، فإن فرقا يبقى بينهما أيضا ؛ إنه يقيم تماما تقريبا التكوين الأخلاقى و ، السعادة والفضيلة ، محل توضيح العالم ؛ والفقرة الأكثر طولا التى يؤوّل فيها هذه الأموربطريقة كونية [٣] ، ليست أيضا إلا استطرادا قصيرا .

هذا ، وفيلون ، حين يدخل مشكلة الحياة الأخلاقية ومشكلة التقوى فى مسائل كان ينبغى أن تظهر خاصة طبيعية ، يبتعد نهائيا عن التفكير الإغريقى ، وهذا عندنا معقد طرافته أو أصالته الكبرى [٤] .

---

١ – de Is. et Os. ، ٢ .

٢ – راجع الهوروسين "les deux Horos" ، فصل ٥٤ ، وفيلون quod deus immut.

(٣ . وهذا يفسر كيف أن اللوغوس يستطيع أن يكون تارة أعلى من الحكمة ، وتارة أدنى منها ؛ وأن يكون تارة الله الأسمى ، رئيس الثالوث ، وتارة معلوله الناتج عنه .

٣ – فقرة فى de Ebrietate .

٤ – هذه الذرية الروحية معروفة لدى المفسرين اليهود ، كما يتبين من de Mut. nom. ، ٤٢ ، حيث أول هكذا المفسرون السابقون ذرية سارة .

٢ — إنسان الله

من المعروف أن فى سفر التكوين قصصا مختلفة عن خلق الإنسان ، وإن كان النقد الحديث ينسبها إلى كتاب مختلفين (التكوين ١ : ٢٦ ، ٢٧ ؛ ٢ : ٧) . وإن هذا الظرف هو الذى يسمح لفيلون فى تفسيره بأن يميز الإنسان صورة الله ، من الإنسان المخلوق من الطين . وإن الإنسان الأول هو الذى يكون الإنسان الإلهى l'Anthropos ، المطابق للوغوس .

وفيلون يرجع مرتين إلى تأويل هاتين الفقرتين ، فى ومبدأ : l'Exposition de la Loi (de opificio) ، وفى مبدأ : le Commentaire allégorique أيضا . وفى كل مرة ، نراه يقدم أفكارا مختلفة عن الإنسان الإلهى .

ففى رسالة de opificio (٦٩) ، نجد الإنسان صورة الله يؤول على أنه عقل إنسانى يقود النفس ؛ وحسب فكرة أن الإنسان عالم مصغر ، لايوجد شىء أشبه بالله فى العالم من العقل فى المركب الإنسانى . فالإنسان الإلهى هو كإله داخلى فى الإنسان يتأمل المعقولات ، وهذه هى الفكرة الأولى للإنسان الإلهى .

وفى هذه الرسالة نفسها نراه يقابل ، وهو يتبع قصة الخلق ، الفقرة الثانية عن « الإنسان المصنوع من الطين » . وهذا الإنسان المصنوع مختلف جدا عن الإنسان صورة الله : « إنه حساس يشارك فى الصفة ؛ وإنه مركب من الجسم والروح ، ذكراً أوأنثى ؛ وإنه وفان . لكن الإنسان صورة الله هوفكرة أونوع أوطابع أوخاتم معقول ، غير جسمى ، وليس ذكرا ولا أنثى ، وغير فاسد بطبيعته » . وهذه هى فكرة ثانية عن الإنسان الإلهى ؛ ففى الأولى هو جزء من مركب إنسانى ، أى العقل[1] ، وهنا هو فكرة ، نموذج للأفراد الأرضية .

---

١ — راجع فقرة ٦٩ : « ليس فيه شىء من الجنس الأرضى » ، وهذا يدل دلالة واضحة على أن المقصود ليس العقل المنفصل عن الجسد ، بل العقل الإنسانى .

وهذه الفكرة الثانية هى فكرة كتاب le Commentaire allégorique : ، وفيها وضع « الإنسان المثال » فى موضعه بالنسبة إلى الوسطاء الآخرين . فاللوغوس ظلى وصورة الله ، و « الإنسان المثال – بدوره – صورة اللوغوس – [١] . ولكن طبيعة تعارضه والإنسان المصنوع ، آدم ، تتغير تماما . إن الأمر ليس بعدُ تعارض العقل للمركب الإنسانى ، أوتعارض الإنسان بحق للإنسان الفردى ؛ إنه يتعارض معه كما يتعارض العقل البحت الخالص مع العقل الأرضى ، المستعدّ للدخول فى الجسم [٢] « الإنسان المثال » هو العقل غير المادى [٣] ، وهو مختوم بخاتم النفثة الإلهية [٤] ، الذى له فى نفسه وبنفسه الحكمة ؛ أما الإنسان المصنوع فهو العقل المتوسط ، القادر على الاختيار بين الخير والشرّ ، والذى يصل بسبب ما يختار إلى الخلود أوالفناء [٥] . وهكذا ، نرى أن « الإنسان المثال » لم يعد رئيس المركّب الإنسانى ؛ وليس هذا فقط ، بل إنه أيضا يتعارض ، كعقل مستقلّ تماما عن الجسم ، مع العقل الذى قدّر له قيادة الجسم .

وفى وصف هذا الإنسان الروحى ، نرى فيلون يجمع كل سمات الكمال وخصائصه التى لاتنال بالمجهود ، كما فى الحالة الإنسانية الأرضية ، ولكنها ترجع للطبيعة . إن له كالحكيم الذى حكمته من ذاته ، والذى يتطابق أو يتوحد وإياه [٦] ، الطبيعة الخيرة السعيدة المركبة من الاستعمال الطبيعى للفضيلة والذاكرة [٧] .

هذا ، ومما يميز أو يطبع هذه النظريات بطابع خاص ، ذبذبة هذه التصوّرات

---

١ – Leg. alleg. ، ٣ ، ٩٦ .

٢ – Leg. alleg. ، ١٢ ، ٣١ – ٤٣ .

٣ – Leg. alleg. ، ١ ، ٣٨ ؛ حيث يطلق عليه الصفات المميزة للسماء .

راجع التقريب بين الإنسان المثالى والسماء quis rer. div. h. ، ٢٣٢ . وراجع بحسب رأى الرواقيين صلة القرابة بين العقل والأثير (de plant. ١٨) .

٤ – de plant. ، ٤٤ ، leg. alleg. ٣ ، ٤٢ .

٥ – de plant. ، ٤٤ – ٤٥ .

٦ – qu. in Gen. ، ١ ، ٨ ، ص ٦ .

٧ – Leg. alleg. ، ١ ، ٨٨ ، ٥٥ راجع التطابق مع الحكماء ونوح (de Abrah. ، ٣٢) وإينوش (نفسه ، ٧ ؛ quod det. pot. in. ، ١٣٨) ، وموسى (mut. nom. ، ٢٥ ، ١٢٨) .

المختلفة . فالإنسان الإلهى ، الذى هو فى الوقت الواحد عقل إنسانى ونموذج معقول ، ليس بعدُ كمثال افلاطونى منفصلا أزليا عن النفس . إنه يصير أكثر قابلية للدخول فى عقلنا ، ويتحوّل من فكرة إلى مثال عملى . وهذا التقدم يتمّ بالاختصار أو بالإجمال بتقريب بين الفكرة أو المثال ، الذى هو نموذج طبيعى وأزلى ، وبين الحكيم الذى هو كائن حقيقى و محس مُشخَّص والذى يسعى الإنسان لاتباعه .

ومع هذا ، فهناك أيضا شيء آخر فى هذا التصوّر ، ففى رسالة de opificio نجد وصفا أسطوريا للإنسان الأوّل المخلوق من الطين ،أى آدم ، وقد كان العالم كله قد أعدّ مقدما من أجل ولادته . وهو يفوق فى القوّة والعقل كل خلفائه الذين انحدروا عنه [1] . وليس لنا أن نخلط ، على أىّ وضع ، بين أسطورة آدم كما نراها هكذا ، وبين الأسطورة المجرّدة للإنسان Anthropos المثال . إن تلك الأسطورة ترجع ، كما بينه « بوسيه Bousset [2] ، إلى تأثيرات يهودية فقط ، تأثيرات نرى لها آثارا أخرى لدى حزقيال وفى كتاب إدريس . ومع هذا ، فإنه يلوح تماما أن أسطورة l'Anthropos خرجت من مركب تلك الأسطورة وفكرة « الإنسان المثال » .

حقيقة ، إنه إذا كان الإنسان "l'Anthropos" الإلهى ، فى رسالة : de opificio ، هو فقط عقل الإنسان المركب من جسم وروح ، فإنه صار فى les Allégories الحكيم الكامل المثال الذى ليس فقط ليس له أىّ اتصال بالمادة ، ولكنه أيضا مختلف تماما عن عقل الإنسان الأرضى . إن فيلون بالإجمال قد استعار الجانب الأكبر من هذه السمات ، فيما يتصل بعلوّ العقل والحكمة ، عن آدم المولود من التراب ، كما كان قد وصف فى رسالة de opificio . وفى مقابل هذا ، نجد آدم ، كما جاء فى les Allégories ، مختلفا تماما عن آدم فى رسالة de opificio ؛ إنه صار العقل الأرضى الذى يدخل فى علاقة مع المادة ، والذى — وإن كان فيه أثارة من النفثة الإلهية — ليس مهيأ من قبل بطبيعته

---

١ — de opif. m. ، ١٣٥ — ١٤٠ .

٢ — ص ٢٤٧ .

للخير أو الشر . ويظهر أنه سلّم للإنسان "l'Anthropos" المثال بكل ضروب العلوّ التى كان بينّها فى رسالة الخلق « de opificio » .

والآن لنا أن نتساءل : ما الذى دفع فيلون إلى تغيير وجهة النظر هذه ؟ إن الأسطورة اليهودية عن آدم الأرضى والكامل ، لاتتفق إلا قليلا جدا مع المذهب الأخلاقى التشاؤمى المقبول من فيلون ، هذا المذهب الذى يجعل من الجسد أساس كل ضروب النقص وكل الرذائل . وهذا هو السبب الذى جعل فيلون يرفض هذه القصة أو الأسطورة ، ويضيف إلى الإنسان "l' Anthropos" كل ما لآدم من ضروب الكمال . وهذا ما تؤكده تماما نصوص les Questions sur la genèse . هناك ، نجد الإنسان السماوى متوحدا ، كما فى رسالة « الخلق » ، وعقل الإنسان الأرضى . ولكن الاتصال الذى له بالمادة جعل منه كائنا غير كامل : بما أن الأرض مكان للشقاء ، فإن هذا الإنسان السماوى حينما يوجد مزيج من الروح والجسم ليس ، منذ الولادة حتى الموت ، إلا حاملا لجثة [١] » .

إنه من هذا ، نرى فيلون ، وقد أراد أن يترك « للإنسان المثال » كل كماله . سيميز فى les Allégories العقل السماوى عن العقل المقدر له أن يدخل فى الجسم . ولكن النصوص عن نوح ، رمز الرجل العادل ، ترينا أن هذا العقل السماوى مطابق أو متوحد ، بنفس العمل والإنسان الأول الكامل .

ومن المعروف ، فيما أثر عن اليهود ، أن السلالات التى ابتدأت من نوح قد اعتبرت كخلق جديد للإنسانية ؛ ونوح نفسه يُعتبر نوعا من شكل أو من تكرار الإنسان الأول ، وهذا التأويل كان معروفا تماما لفيلون [٢] . ومع هذا ، فإنه ضد هذا التأويل كان فيلون يقص ما كان بعد الطوفان فى كتابه ال « المسائل » إذ يقول بأنه بعد الطوفان « صار نوح تلك الأشياء الأرضية ؛ وبهذه الملكية ، صار مساويا فى الشرف لا للإنسان

---

١ — ١ ، ٩٣ ، هذا ، وأسطورة الإنسان الأول الكامل على وجه الأرض موجودة جنبا إلى جنب مع هذه الفكرة (راجع ١ ، ٢١ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ٢ ، ٩) .

٢ — .V. M ، ١ ، ٦٠ ، راجع : Wendland ، ص ٦٣ ، حيث يشبه نوح بالإنسان الذى كونه الله ، أى آدم . .Qu. in Gen ٢ ، ٦٦ (راجع نفس المصدر ، ٤٥ — ٥١ .)

المخلوق الأرضى ، ولكن للإنسان الذى على صورة الله أى للإنسان غير الجسمى [١] » وإذًا ، فإن الإنسان الأوّل المولود من الطين هو ملك الطبيعة كما جاء فى الكتاب الأول من المسائل [٢] ؛ وهنا نجده يختلط بالإنسان السماوى . وفضلا عن هذا فإنه ، فى كتاب « المسائل » نرى الإنسان — المخلوق من الطين هو الذى يزرع الجنة ويحفظها [٣] ، بينما هذا العمل نسب فى les Allégories إلى الإنسان السماوى [٤] .

وأخيرا ، فإننا فى رسالة من l'Exposition de la Loi ، نجد لآدم كل سمات الإنسان السماوى ، وأنه قد ادُّعى صورة الله [٥] . ولا نستطيع بعد هذا أن نفسر بطريقة أخرى ، غير هذا الخلط أو الاتحاد ، أن الإنسان السماوى قد دعى أو سمى « أب الناس » [٦] . وإذا كان من الحق أنّ نقد القديس بولص ضد الأولية الزمنية للإنسان الذى هو نفثة الله pneumatique [٧] ، هو جدل ضد هذه النظرية ، فإننا لن نقدر أن نفسر معناه ، دون هذه المطابقة بين الإنسان الأول الكامل والإنسان السماوى . فبدون هذه المطابقة ، أو هذا التوحيد ، لايمكن أن يقال عن الإنسان السماوى بأنه متقدم عن الإنسان الروحى psychique .

لكن أيختصّ هذا التركيب synthèse حقا بفيلون ؟ ألسنا هنا أيضا فى عباب الأساطير المستهلنة ؟ إن Reitzenstein قد درس ، فى كتابه : Poimandrès [٨] ، أسطورة عن الإنسان الإلهى « l'Anthropos » ، تحتويها رسالة Hippolyte عن les Naasséniens . وفى هذا النص نجد مزيجا من

---

١ – ٢ ، ٦٦ ، ص ١٣٨ .

٢ – Qu. in Gen. ، ١ ، ٢٠ (ص ١٢ من Harris) : رئيس ... الجنس البشرى وملك .

٣ – نفسه ، ١٤ ، ص ١١ .

٤ – هذا يؤيد أن الأسئلة كتبت بين Exposition de la Loi التى هى أول رسائله de opif. m. ، وبين Commentaire allégorique

٥ – de Nobil. ، ٣ ، ٢ ، ٢٤٠ : صورة الله .

٦ – de confus. ling. ، ٤١ ، وهو شرح أبسط كثيرا من شرح (Reitzenstein Poimandres ، ص ١١٠)

٧ – بولص I Cor. ، ١٥ ، ٤٦ [illegible]

٨ – ص ٨١ وما يليها .

عناصر مختلفة حاول المؤول أن يميز بينها هكذا أسطورة وثنية من العصر المستهلن التى هى أقدم أسطورة ، والتى تختلط بصورة يهودية للأسطورة المرتبطة باسم آدم . ولكن يلوح أنه مستحيل تماما فى هذا النص ، الذى هو من عصر بعيد ، التمييز بين ما هو حقيقة قديم ، وبين ما أضيف إليه من بعد الأفكار من الأفكار التابعة للهوى والرغبات المختلفة . وهذا التلفيق الغريب أو العجيب الذى يوحد واحدا بعد الآخر ، بين الإنسان الإلهى Anthropos * وأزريس وهرمس وآدم وأوأنيس Oannès ، ليس من الضرورى أن يكون سابقا عن فيلون . وفضلا عن هذا ، فإن النظرية اليهودية عن آدم اثنين التى تميز بين آدم داخلى ، مساو للإنسان Anthropos وآدم أرضى ، تفترض مزج الآدم الكامل الذى جاء فى القصة بالإنسان Anthropos السماوى الذى رأيناه يتم أو يكمل لدى فيلون [١] .

هذا ، ومن بين عناصر هذه القصة أو الأسطورة ، نجد عنصرا يظهر على الأقل أدخل فى القدم ، وهو خنوثة ** الإنسان السماوى . إنه يوجد لدى فيلون فى شكل سلبى [٢] ، وأيضا فى قصة آدم التلمودى [٣] . والإنسان Anthropos هو أيضا أزريس وهرمس ، كما فى الرسالة موضوع الحديث ، ويربط Reitzenstein, هذا الطابع بالتصوّرات المصرية لهذين الإلهين [٤] . ومع هذا ، فان فكرة الإنسان السماوى عند فيلون يمكن أن تكون مستقلة عن هذا الأصل المصرى . حقا ، إنه لن يُربط أيضا ، كما فعل بعض المؤولين ، بنظرية التعاقب فى « المأدبة » لافلاطون ،

---

* وقد يعبر عنه بالإله الإنسان .

١ – تعريف رجل الله فى نشيد يهودى ذكره Reitzenstein ، ص ٢٧٨ : صورة πλάσμα جميلة جدا مصنوعة من نفثة ندى ومن تراب » يطابق آدم الأرضى الكامل المذكور فى :
de opificio

** "androgynes"

٢ – ليس مذكرا ولا مؤنثا .

٣ – راجع Bousset ، المرجع السابق ذكره .

٤ – ص ١٠٠ هامش القوة المولدة الكاملة ، المنسوبة إلى إله منعزل ، كثيرا ما ورد ذكرها فى مصر
(Lefébure, Ann. du Musée Guimet, X, 553)

بما أنه فى la Vie contemplative يسخر من هذه النظرية [١] . ولكنه ، لاتوجد حاجة للأصل المصرى .

إن فيلون يستند ، حقا صراحة كما فى التلمود ، إلى هذه الآية من التوراة : « الله خلقهم ذكرا وأنثى » . وفضلا عن هذا ، قد رأينا من قبل أن هذا النفى : « ليس ذكرا ولا أنثى » لايأخذ تمام معناه إلا بنظرية اللوغوس القاسم [٢] .

وأخيرا ، فإن النظرية المصرية عن الإنسان الخنثى لها معنى كونى ؛ فإن الإنسان Anthropos يصير إلها منتجا للعالم ، وهذا ما لم يكن أبدا لدى فيلون [٣] . فليكن هذا التقريب قد كان فى زمن متأخر ، وهذا ما يثبته نص Hippolyte ، ولكن ليس لدينا أىّ دلالة أو إشارة على أنه كان فى عصر فيلون .

٣ – الملائكة

إن فيلون يفسر هكذا حلم السُّلّم الذى رآه يعقوب [٤] : « السلم هو رمزيا الهواء فى العالم ، وأساسه الأرض وقمته السماء . هذا الهواء ممتدّ دائما منذ كرة القمر ، آخر الكريات السماوية والأولى مما يلينا حسب علماء الجو حتى نهاية الأرض (١٣٥) . وهذا الهواء هو مقرّ النفوس غير الفانية ، أو غير القابلة للفساد ، لأن الخالق رأى من الجمال أن يملأ كل أجزاء العالم بالحيوانات . وهكذا خصّ الأرض بالحيوانات

---

١ – راجع بوجه عام الشروح التى كتبت ضد « الكائنات الخنثى "androgynes" (V. C. ، ٧ ، ٤٨١) .

٢ – راجع : الكتاب الثانى ، الفصل الثانى . ونستطيع أن نفهم دون حاجة إلى الالتجاء لتأثير فارس كيف أن هذا ورد قبل النار والجليد (وبوجه عام قبل جميع أزواج العبارات المتضادة) ، فى النشيد الذى ذكره Reitzenstein .

٣ – غير استثناء واحد : confus. ling. ، ٦٢ – ٦٤ ، حيث الإنسان غير الجسمى ليس صورة اللوغوس ، بل هو صورة الله ، وابنه البكر ؛ ويقوم ، مثل اللوغوس ، بوظيفة الوسيط بين الله وعالم المثل . والاسم الذى أطلق عليه هنا ، طبقا للتوراة وهو « الشرق » ، يسهل علينا فهم تمثيله بهليوس "Hélios" فى النشيد اليهودى الذى ذكره Reitzenstein ، (ص ٢٠٨) .

٤ – de Somn. ، ١ ، ١٣٤ – ١٤٤ .

الأرضية ، والبحر والأنهار بالحيوانات المائية ، والسماء بالكواكب أو النجوم (لأن كل واحد من هذه ليس فقط حيوانا ، ولكن — كما يقال — عقل بكل أجزائه وخالص جدا) ؛ وكذلك فى الجزء الباقى من الكون ، وهو الهواء ، ولدت حيوانات أيضا . وماذا يهم إذا كانت هذه الحيوانات تعزّ عن الإدراك ؟ إن الروح أيضا لاترى ؛ ومع هذا ، فمن الراجح أن الهواء أكثر من التراب ومن الماء حفظا للحياة ، بما أنه يحرك ويحيي الكائنات الأخرى . إنه مبدأ ارتباط الأجسام الساكنة ، وطبيعة الأجسام التى تتحرّك دون تخيل ، وحياة الأجسام التى تنزع وتتخيل (١٣٧) . أليس من الحمق القول بأن الذى يحرّك الأجسام الأخرى ويحييها يكون بلا روح ! ومن ثم ، فإن أحدا لايرفض أن يمنح أفضل طبيعة فى الحيوان لأفضل ما يحيط بالأرض من عناصر ، أى الهواء ، لأنه ليس هو وحده الذى يبدو صحراء لا شيء فيها ؛ ولكنه ، كأية مدينة ، معمور بمواطنين خالدين ، وله من الأرواح أو النفوس الخالدة بقدر ما يوجد من النجوم أو الكواكب [1] .

ومن هذه النفوس طائفة تهبط لتتحد بالأجسام الأرضية ، وهى الأرواح التى تكون أقرب من الأرض ومن الجسم ، وطائفة أخرى تصعد وتفترق بحركة عكسية ، حسب الأعداد والأزمان المحددة بالطبيعة (١٣٩) . ومن هذه الطائفة نجد النفوس ، التى ترغب فى عادات الحياة الفانية ، تعود فى سير عكسى ؛ ونجد الأخرى ، وقد أدركت عدم غناء هذه الحياة وتفاهتها ، تدعو الجسد سجنا وقبرا ، وتفرّ منه كأنها تفرّ من سجن ومقبرة ، وترتفع إلى أعلى على أجنحة خفيفة نحو الأثير فى سبيل الخلود والأبدية (١٤٠) . وأرواح أخرى هى الأفضل والأكثر طهرا ونقاء ، بما كان لها من حظ أكثر طهرا وإلهية ، لم تحسّ الرغبة فى شيء ما من الأشياء الأرضية ، ولكنها تقوم من القادر الكامل القدرة مقام السمع والنظر من الملك العظيم ، فهى تلاحظ وترى كل شيء (١٤١) . وهذه الأرواح هى التى يسميها الفلاسفة « ديمون démons »

---

١ — قارن : Apulée, de Deo Socratis ، فصل ٧ ، وهو يشمل أيضا بيانا منقولا عن أرسطو ، بشأن الحيوانات النارية التى وردت فى نص فيلون المذكور فى الهامش التالى (راجع : Aristote, Historia anim. ، ٥ ، ١٩) .

ويسميها الكتاب المقدس بالملائكة ، وهو الاسم الأخصّ بها . حقيقة إنها تعلن الأبناء بأوامر الأب ، والأب بحاجات الأبناء (١٤٢) . وهكذا يمثلها الكتاب صاعدة ونازلة ، لالأن الله الذى يجاوز كل شىء علما وقدرة بحاجة لها لتعلمه بما لايعرف ، ولكن لأننا نحن التعساء المساكين ، بحاجة إلى لوغوسات وسطاء (١٤٣) ؛ إذ لانستطيع أن نتقبل عن الله دون وسيط ما يمنحنا من نعم وآلاء ، وما ينزله بنا من عقاب »[1] .

وهكذا ، نرى أن الملائكة دخلت هنا ككائنات هوائية فى قطعة من علم الكون ترتب ، حسب العناصر التى تسكنها ، مختلف الكائنات الحية ووظائفها . ومن ثم إذا راعينا هذه العلاقه بعلم الكون ، يمكن على العموم فهمُ طبيعة الملائكة . هذا العلم قد لُخِّص فى دقة فى أول رسالة de Monarchia : « العالم حسب رأى موسى ، له ، كما للمدينة الكبيرة ، رؤساء ورعية ؛ الرؤساء هم الكواكب والنجوم فى السماء ، والرعية هى الطبائع التى تحت فلك القمر وفى الهواء حول الأرض »[2] . وهذه الطبائع لا تسمى هنا ملائكة ، ولكن فى أول الكتاب الثانى ، فى فقرة تصف العالم باعتباره معبدا ، النجوم هى القرابين ، والكهنة هم القوى التابعة للإله أو الملائكة ، الأرواح غير الجسمية . إنها ليست ، كأرواحنا ، مزيجا من طبيعة عقلية وأخرى غير عقلية ؛ ولكن « دون أن يكون لها أجزاء غير عقلية ، كلها معقولة ، أفكار محضة ، مشابهة أو مماثلة للوحدة » . وهذه الملائكة هى بلا شك الكائنات الهوائية التى تكلمنا عنها الآن .

---

١ – de Somn ١ . يكمل هذا النص الهام بفقرة من de gigant. ، ٦ – ١٦ ، وهى تسير بوجه عام على نفس الخطة لكنها تضيف بعض التفصيلات ، وهى :

أولا – إن ترتيب الكائنات الحية مكمل بالحيوانات النارية ، وقد ذكر فيها حركة الكواكب الدائرة « الأوثق قرابة بالعقل » .

ثانيا – إنها تشرح الفكرة القائلة بأن الهواء كائن حى ، ولكنها تدلل عليها ببرهان مختلف عن البرهان الرواقى ، فهى تقول : إن حالات الهواء تسبب المرض والصحة ، وفى تصنيف الأرواح نجد فكرة سقوط الأرواح تسير على نهج أقرب إلى نهج افلاطون .

٢ – ١ ، ١ ؛ ٢ ، ٢١٣ .

هذا ، ونحن نعرف ، دون أية صعوبة ، أن علم الكون الذى أفاد منه فيلون هو ما كُتب فى l'Epinomis ، فتتمه الأفكار من الفقرة ١٣٥ هى نفسها . إن مؤلف هذا الكتاب يقسم أجناس الحيوان تبعا لمبادئ العالم الخمسة : تراب ، نار ، إثير ، هواء ، ماء b ٩٨١ ؛ ويشير أولا إلى الحيوانات الأرضية ، ثم حيوانات النار أو النجوم c ٩٨١ مع مناقشة عن نفس النجوم أو روحها ٩٨٢a — ٩٨٤b [١] ، ثم الحيوانات الكائنة من الهواء المسماة «دمون» الشفافة والتى لاترى . ومن الطبيعى أن الحجة الرواقية بصفة أصلية التى تقوم على توحّد الروح والنفثة ، للتدليل على أن الهواء لايمكن أن يكون خاليا من الأرواح ، كانت غائبة بطبيعة الحال ، وهذا يبين أن المصدر الافلاطونى كان قد تكوّن بواسطة أحد الرواقيين .

والفقرات من ١٣٨ — ١٤٠ أيضا عن تصنيف الأرواح أو النفوس (أرواح الجسد ، الأرواح التى تركت نهائيا الجسد ، الأرواح التى لم تدخله مطلقا ، وهذه الطائفة الثالثة تكوّن وحدها الملائكة) تركها أيضا l'Epinomis . وهذا الاستطراد يلخص محاورة « فيدر » لا فلاطون ؛ إن افلاطون فى « فيدر » ، يميز أيضا بين الأرواح رفقاء الآلهة التى بقيت طوال حقبة بتمامها دون أن تدخل فى الجسد ، والتى تطابق ملائكتنا ؛ ثم الروح الفلسفية التى ، بعد ثلاثة آلاف عام ، تترك الجسد نهائيا ؛ ثم الأرواح الأخرى التى تعود للجسد من جديد [١] . وعند فيلون ، نرى كلمات تدل بوضوح على الحقب الافلاطونية .

و l'Epinomis يستمرّ واصفا « الديمون » باعتبارها جنسا هوائيا له المرتبة الثالثة ، مرتبة الوسط . إنها علة التأويل ، وإن لها عقلا باهرا عجيبا ، والعلم والذاكرة ؛ وهى تحبّ الطيب الخيِّر وتكره الشرير الردىء ، وتعرف فكرنا ، وتتحدث مع الآلهة المرتفعة ، وتذهب صاعدة من الأرض نحو السماء فى اندفاعة خفيفة .

---

١ — تطابق جملة فيلون الاعتراضية ؛ ويميز افلاطون بين الآلهة الأعلون وبين الكواكب والشياطين « أو الديمون » ، كما أن فيلون يضع الله فوق هذه الأجرام السماوية .

٢ — Phèdre ٢٤٨ a وما يليها .

وهكذا ، يتضح أن علم « الديمون » أو الملائكة « la démonologie » الذى تُوسع فيه فى نصوص فيلون ، هو افلاطونى فى أصله مع تأثير رواقى ؛ إنه أكثر تجريدا ورمزية من علم الملائكة الخرافى الذى يوجد لدى بلوتارك ، والذى وجه فيلون حملته ضده ، وذلك حين يقول : « هذه الأرواح أو النفوس ليست مزيجا من العقل وعدم العقلية ، ولكن هذا العنصر اللاعقلى اقتطع منها ، إنها معقولة فى أجزائها كلها » [١] ؛ وإنها ذوات هوائية [٢] ، أرواح دون أجسام [٣] . وعلى الضدّ ، حسب بلوتارك ، نجد لدى « الديمون » أو الملائكة كما لدى الأناس فروقا ترجع للفضائل ؛ فالجزء القابل أو المنفصل وغير العقلى ليس لدى البعض منها إلا بقية ضعيفة ومظلمة ، كأنه أمر سطحى ، على حين أن هذا الجزء لدى البعض الآخر له قدره ويعسر إماتته [٤] . وعند بلوتارك ، كما فى l'Epinomis ، وعلى خلاف فيلون ، نرى الديمون تحسّ اللذّة والألم [٥] . وكذلك ، لدى Apulée * ، فى الفصل الثانى عشر من كتابه : de Deo Socratis ، نرى أن الملائكة « يمكن أن يقاسوا الآلام » .

ورغم هذه الفروق ، فإنه كما أن « الديمون » تفسر الأساطير لدى بلوتارك [٦] ، فإن علم الملائكة يبقى لدى فيلون مرتبطا ارتباطا وثيقا بعلل الأساطير . إن فيلون ، بعد

---

١ – de Monarchia ، ٢ ، ١ ، ص ٢٢٢ .

٢ – qu. in Gen. ١ ، ٩٢ (Harris ، ١٨) .

٣ – نفسه ٣ ، ١١ ؛ ٤ ، ١٨٨ : لم تكن أبدا مجموعة معا ، qu. in Ex. ٢ ، ١٣ .

٤ – de def. orac. فصل ١٢ نهايته ؛ de defect. orac. ، فصل ١٠ نهايته .

٥ – راجع أيضا بلوتارك نفسه ، ١١ ، إن حياة الشياطين أو « الديمون » محدودة مهما طالت (وهذه النظرية التى عبر عنها على لسان Cléombrote قد لاتكون نظرية بلوتارك) ، Archiv f. Gesch. d. Ph. ، مجلد ١٧ ص ٤٢ ؛ بعكس فيلون ، فهو يعتقد بأزلية أرواح الملائكة . وينسب بلوتارك (de Is. et Os. ، ٢٥) لأفلاطون ولفيثاغورس وكزنوكوات "Xénocrate" وكريزيب "Chrysippe" أيضا الفكرة القائلة بأن « الديمون » تحوى الإلهى ؛ لابدون خلط ، بل هى مكونة من الروح والجسد ؛ فالشعور يوجب السرور والألم وجميع الشهوات . ومن المحتمل أن يكون فيلون قد تأثر بالتصور اليهودى للملائكة فى اختياره هنا بين المذاهب اليونانية .

* كاتب لاتينى فى القرن الثانى بعد الميلاد .

٦ – الأسفار (πλάναι) وغيرها من الحوادث التى تنسبها الأساطير للآلهة هى من خصائص الديمون de def. orac. ، ١٤ .

أن ذكر أن الإله لايمكن أن يرى إلا من الكائنات غير الجسمية ، ولكن الأرواح التي في الجسم تتمثله بواسطة الملائكة ، نراه يضيف : « إنهم يتناشدون هذه القصة القديمة ، وهي أن الإلهي الذي يتخيله الأناس بصور مختلفة في أمكنة مختلفة ، طاف بالمدن فاحصا ضروب الظلم وعدم المساواة ؛ إن هذا ربما لايكون حقا ، ولكنه مفيد » [١] . وإذًا ، فإن نظرية الملائكة ليست كل الأساطير الإغريقية التي دخلت في فلسفة فيلون مع وجهة نظر التجسيم النافع المفيد .

بهذا ، نشرح لأنفسنا بسهولة حقيقة اللوغوس وصفاته . ونلاحظ أن ظهور الإله في صورة ملك هو فقط درجة أعلى من التجسيم ؛ إذا كان الإله يظهر في شكل آدمي لهؤلاء أصحاب الطبيعة البطيئة العاجزة عن فهمه دون جسم ، فلماذا نعجب أو ندهش « أن يتشبه الله بالملائكة ليساعد البشر حين الحاجة » ؟ [٢] الملك هو إذًا صورة الله [٣] ، ولكنه في رأى الذين يفرض الله عليهم هذه الصورة هو الله نفسه [٤] . إنه لايوجد إلا إله واحد ، ولكن الاشتراك يبقى صحيحا على طريق الاستعارة [٥] . والسبب في الدونية

---

١ – de Somn. ، ٢ ، ٢٣٣. إن مناقشات فيلون ضد تجسيم الخالق "anthropomorphisme" والتحذير منه مستمدان من مصادر رواقية . وأهم الفقرتين الواردتين في هذا الصدد (de post. C. ١ – ٩ ؛ quod deus immut. ، ٥٦ – ٦٠) ترجعان إلى مصدر مشترك مع الفصلين ٣٣و٣٤ من الكتاب الأول من de nat. Deorum لشيشرون . وشيشرون معارض للأبيقوريين ، شأنه في ذلك شأن فيلون ، بيد أن نص فيلون أكمل أحيانا . وعن السؤال : ماعمل الرجلين إن لم يكن المشى بهما ؟ يجيب فيلون بإيراد سبب مستمد من طبيعة الله (de post. C. ، فقرة ٥) ، وشامل للأعمال المادية الأخرى التي ينسبونها إلى الله (quod deus immut. ٥٧ – ٥٨) . أما Cotta الذي ينتقد أبيقور كما يفعل فيلون ، (de post. C. ، ٢) ، فإنه يربط مثله تجسيم الخالق نفسه بالعبادة المصرية وبالأديان الشعبية (فصل ٢٩) . والفقرات الأخرى الموجهة ضد هذه النظرية (Leg. alleg., I, 36; de conf. ling., 98; de decal., 32) مرتبطة بداهة بنفس المصدر . ووجهة نظر التجسيم النفعي (بخاصة في quod deus immut. ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٦٢ – ٧٠ de confus. ling. ٩٨ ؛ qu. in Gen. ، ١ ، ٢٥ ، Wendland ٣٦ ؛ ونفسه ، ٥٤ (Harris ٢٣) مرتبطة أيضا بنقد Cotta : « بناء على نصائح الحكماء الذين يهدون بيسر وسهولة نفوس الجاهلين ، ويردونها عن الحياة السيئة إلى عبادة الآلهة . . . . »

٢ – de Somn. ، ١ ، ٢٣٨ .

٣ – نفسه ، ٢٣٩ ؛ de V. Mos. ، ١ ، ٦٦ .

٤ – نفسه ، ٢٣٢ .

٥ – نفسه ، ٢٢٩ .

الإلهية ، هو دونية الروح الإنسانية التى ما كانت تستطيع تقبل غزارة نعم الله وآلائه لو لم تتصل به بوسطاء بينها وبينه [١] ، والتى هى عاجزة عن الصعود مباشرة لمعرفة الله [٢] . إذاً يكون الملك هنا كاللوغوس كائن أدنى من الله ، ولكن الروح تراه الله نفسه حينما تكون عاجزة أيضا عن أن تصل لعلم الله الحقّ وتناله [٣] .

إن نظرية اللوغوس ، بما أدخلت فى الطبيعة من علة أقل كمالا من الله ، تفسر أصل الشر ؛ فقد وكل إلى اللوغوس وحده ، بصفة خاصة ، عقاب الشرير . وكذلك نظرية الملائكة ، تسدّ نفس الحاجة ؛ فإن من وظائفهم الأساسية عقاب العصاة ، وإعطاء الإنسان الخير الأدنى مرتبة ، أى عدم الشرّ [٤] . ونجد ضرورة وجود نظرية عن « الديمون » مرتبطا لدى بلوتارك بنفس الأسباب ، فإنه يقول : « إن كثيرا يجعلون من الإله سبب كل الأشياء جميعا ؛ ولكن يقوم دون هذا صعوبات » (لم يشر إليها بلوتارك ، ولكنها ترجع إلى مشكلة الشرّ) . ثم يضيف : « إن افلاطون حلّ هذه الصعوبات بنظرية المادة ، ولكن هؤلاء الذين اخترعوا جنس « الديمون » ووضعوها بين الآلهة والناس ، يلوح أنهم حلوا بهذا صعوبات أكثر عددا وأكبر خطرا ، فإن هذا الجنس من الجن قد ربطنا بالآلهة وجمعنا بها [٥] .

ومع هذا ، فإن الملك ، حتى باسمه ، يظهر أن له شخصية أكثر من قوّة مجرّدة كاللوغوس ؛ ففيما روت التوراة من ضروب ظهور الله ، لم يكن الله نفسه هو الذى ظهر ، ولكنه الملك الذى اتخذ شكلا محسوسا .

حقا ، إنّ الملائكة التى بطبيعتها لاترى ، تتشبه غالبا بالأشكال الإنسانية « مغيرة

---

١ – qu. in Ex. ، ٢ ، ١٣ ؛ de Somn. ، ١ ، ١٤٣ .

٢ – نفسه ، ٢٣١ .

٣ – وإليك بعض الفقرات اعتبر فيها اللوغوس مماثلا للملك : Leg. alleg. ، ٣ ، ١٧٧ ؛ de Chérub. ، ٣٥ ؛ de post. C. ، ٩١ ؛ quod deus immut. ، ١٨٢ ؛ de Sobriet. ٨٥ ؛ de confus. ling. ، ٢٧ – ٢٨ – ١٤٨ ؛ quis rer. div. h. ، ٢٠٥ ؛ de mut. nom. ، ٨٧ ؛ de Somn. ، ١ ، ١٣٨ ، ١٥٧ .

٤ – Leg. alleg. ، ٣ ، ١٧٧ .

٥ – de def. orac. ، ١٠ .

أشكالها تبعا للحاجة [١] » . إن الملك هو الشكل الأرفع جمالا ، ولا يشبه أىّ شىء مرئى ، ويتألق بنور أبهى من النار ، وهو الذى ظهر لموسى فى العليقة المتقدة المتوهجة [٢] .

« وفيلون ، ليشرح كيف كان الصوت الذى أعلن الوصايا العشر إلى اليهود المجتمعين ، يصف ضجة الهواء غير المرئية . . . ، الضجة التى لم تكن بلا روح ، والتى ليست مكوّنة من روح وجسد على مثال كائن حىّ ؛ ولكنها روح عقلية (قارن الملائكة عقول مجرّدة) مفعمة بالضوء ، والنور والوضوح التى ـ وقد أعطت الهواء شكلا وتوترا وغيرته إلى نار مشتعلة ـ كان منها صوت قوىّ يشبه نفخة من صور . . . » [٣] . الملك هو إذًا صوت أو آية Oracle من الله ، وقائد مرشد . إنه ، كما يفسره اسمه [٤] ، يتنبأ بمستقبل الإنسان ؛ وله دوره الذى يقوم به خاصة فى علم معرفة المستقبل بواسطة الرؤى [٥] ، وفى أعمال التألّه بصفة عامة [٦] ، وإن من رسالته البحث عن الروح الضالة المتحيرة ليعرّفها من يجب أن تعبده [٧] .

إن المرء يحسّ إذًا عالما من الكائنات الملائكية تعيش حولنا ، لتكون حفاظا علينا . ولكن هذه الملائكة لاتفلت من التأويل المجازى ، ومن ثم تصير كاللوغوس كائنات ذات حقيقة لا يمكن الإمساك بها ورمزية إلى حدّ ما .

ويكفى أن نقرأ مرّة أخرى النصوص التى سبق ذكرها (التجليات) ،لنرى أن الوظائف التى تنسب إلى هذه الملائكة تتعلق بالتفسير الحرفى . وهكذا نجد التفسير الرمزى ، الذى جاء بعد التفسير الحرفى ، يجعل من الملك رمز العناية الإلهية [٨] . أوأن

---

١ – qu. in Gen. ، ١ ، ٩٢ Harris ص ١٨ .

٢ – Vita Mos. ١ ، ٦٦ .

٣ – de decal ، ٣٣ . هنالك تشابه عجيب بين هذه الفقرة ووصف شيطان سقراط عند بلوتارك (de Gen. Socr. ، ٢٠) ؛ وهذا الأخير أيضا ، صوت رنان .

٤ – Vita Mos. ، ١ ، ٦٦ .

٥ – de Somn. ، ١ ، ١٨٩ .

٦ – qu. in Gen. ، ٤ ، ٩٥ . ونفس الصلة بين الشياطين والعرافة مؤكدة فى المذهب الفيثاغورى الحديث (Diog. L. ، ٨ ، ١٩) .

٧ – de fuga et invent. ، ٥ – ٦ .

٨ – Vita Mos. ، ١ ، ٦٧ .

الملك ، كاللوغوس ، قد تُصوّر علة للانسجام فى العالم والروح أو النفس ١ . والملك الذى ظهر « لهاجر » لينصحها بالرجوع إلى « سارة » ، كان الضمير الأخلاقى الذى ، بفضل منه ولطف ، يقود النفس نحو الفضيلة ٢ .

على أن الملائكة ليسوا مجرّد ازدواج اللوغوس . فإنه إذا كنا لانعتبر فى اللوغوس إلا دور الوسيط بين الله والنفس ، يكون من الحمق جدا أن نقبل ازدواجات أو انقسامات ثنائية لهذا الكائن تتكرّر دون انقطاع . وبالرغم من أن تفكير فيلون ليس منظما منهجيا ، فإن من الواجب على الأقلّ أن نحاول البحث لتفسير هذه التكرارات على وجه آخر . وترى أن كل شيء يتضح ويكون له تفسيره ، حين ننظر للأمر من وجهة نظر العبادة . إن اللوغوس ليس وسيطا فقط ، ولكنه العبادة نفسها التى تؤدى للإله ، والملائكة هم أيضا عقول محضة يؤدون للإله هذه العبادة الداخلية أو الباطنية[٣]. وهم يقبلون أن يكون فيما بينهم العقول الأرضية التى — كموسى — بسبب كمالها ، تخلصت تماما من العنصر الفانى ، فالعمل أو الوظيفة الطبيعية لهذه العقول تكون ازدواجا عبثا لوظيفة اللوغوس . ولكن ، على الضدّ من هذا ، هذه العبادة الإلهية تؤديها كائنات تتكاثر بلا انقطاع .

هذا ، وإن فكرة العبادة الداخلية والروحية التى يقوم بها الملائكة ، لاتوجد فى أىّ مؤلف إغريقى عُرف لنا عن « الديمون » . فهل هذا سبب لنقبل مع « لوكين Lueken » ٤ أنّ علم الملائكة l'angéologie لدى فيلون تأثر بمؤثرات يهودية خالصة ؟ فالملك الكاهن ، وخاصة الرئيس ، لايكون إذًا شيئا آخر غير ميكائيل لدى اليهود الفلسطينيين . والنصوص التى أوردناها آنفا هى الحجج الأساسية التى يسند بها لوكين رأيه ٥ ، على أنها ليست قاطعة بحال ما .

---

١ – de mut. nom. ، ٨٧ .

٢ – de fuga et invent. ، ٥ – ٦ .

٣ – de humanit. ، ٣ ، ص ٣٨٧ .

٤ – Lueken, Michaël ، ص ٥٧ – ٦١ .

٥ – وباقى البراهين مستمدة من نص من de confus. ling. (٢٨) ؛ ويفسر فيلون رئيس الملائكة

إنه إذا كانت الملائكة كهنة وعُبَّادا للألوهية ، فرَدّ ذلك إلى أنهم عقول محضة. وفكرة تطهر العقل من أجل عبادة الإله ، تتعلق هى نفسها بنظرية للعبادة الروحية سنعرضها فى فصل آت .

٤ — الروح

يعنى الرواقيون بهذه الكلمة المبدأ الفاعل الذى بتوتره ، يربط مجموع أجزاء الشىء أو الموضوع الواحد ، ويجعل بينها وحدة . وهذا المبدأ تارة يكون الهواء [١] ، وتارة يكون شيئا آخر من هواء ونار [٢] . وفيلون يقبل التصور الأوّل من هذين التصوّرين [٣] ، فالهواء فى رأيه هو مبدأ حياة كل كائن . وفى فقرات من الطبيعة الرواقية عن مباذئ وحدة الكائنات ، نراه يحدّد التماسك والاتحاد بأنه « نفثة ترجع أو تعود على نفسها [٤] . وبحسب هذا المعنى ، يفسر آية سفر التكوين التى تقول : « وروح الله يرف على وجه المياه » ، فيقول بأن الماء ليس له من حياة إلا بالهواء الممتزج به [٥] . والجسم الحىّ له أيضا مبدأ الاتحاد أو التماسك الخاص به باعتباره جسما ؛ ولكن يضاف مبدأ آخر لهذا المبدأ ، وهو الروح التى تذهب حتى السطح ، ثم تعود إلى المركز ، فتضيف رباطا ثانيا للأوّل [٦] .

ونظرية الروح هذه ، يظهر أنها كانت مرتبطة لدى الرواقيين بنظرية الأفكار أو المعارف المشتركة . فكما أن توتر الروح خلال أعضاء الحس وآلاته ينتج المعرفة

فى فقرة من التوراة حيث يفسره الأحبار ميخائيل ؛ وفى فقرة من quis rer. div. h. ، ٤٢ ، يبدو له رئيس الملائكة شبيها بميخائيل عند اليهود الفلسطينيين .

١ — هواء مضاد للنار (Arnim,, St. Vet. Fr. ، ٢ ، ١٤٥) .

٢ — الإسكندر الأفروديسى ، de mixtione ، ٢٢٤ (Arnim ، نفسه) .

٣ — quod deus immut. ، ٣٥ .

٤ — (سفر التكوين) ١ ، ٢ ؛ qu. in Gen. ٤ ، ٥ ، ٢٤٩ ؛ راجع de Gigant. ، ٢٢ . ولا يوجد هذا الشرح فى de opificio ، حيث لم ترد الفقرة .

٥ — مرة واحدة de fuga et inven. ، ١٣٣ ، السبب العامل للكون حيث العقل قد سمى نفثة حادة ملتهبة .

٦ — Qu. in Gen. ، ٢ ، ٤ ، ٧٧ ؛

المحسوسة ، كذلك المعارف العقلية ترجع إلى عمل من أعمال الروح أو إلى توترها [١] .

إذًا بلا ريب ، يجب أن تعزو إلى التأثر بالرواقيين ما أعطاه فيلون من تفسير لأصل المعارف المشتركة بالروح أو النفثة الإلهية : فكرة الخير وفكرة الإله [٢] . و « العلم الخالص » الذى به يفسر فيلون « πνευμα, » التى ترجمناها بالروح ، له علاقة مَّا بتعريف العقل لدى « كريزيپ Chrysippe » : مجموعة من أفكار أو معارف سابقة [٣] .

لكن هذه النظريات عانت لدى فيلون ضروبا هامة من التغيير . فأوّلا نراه يعطى معنى جديدا للتمييز الرواقى بين روح وروح عقلية ؛ الأولى ، المشتركة بيننا وبين الحيوانات ، مادتها الدم [٤] ؛ والثانية مادتها النفثة . والنفثة نفسها ليست « من الهواء المتحرّك ، ولكنها الخاتم والطابع من القوّة الإلهية التى يسميها موسى باسمها الخاص : صورة » . وإذًا ، تكون النفثة ، على نحو مَّا ، صدرت روحية ورجعت إلى أصلها الإلهى [٥] .

وثمة تغيير آخر أكثر أهمية ، وهو التحوّل من نظرية الأفكار أو المعارف المشتركة إلى نظرية الإلهام . فإن النفثة أو الروح الإلهية لاتكوّن حسب هذه الفكرة

---

١ – وهذه المقارنة واردة فى Galien, Hipp. et Plat. plac. ، ٥ ، ٣ (Arnim ، ٢ ، ٢٢٨ ، ٣١) .

٢ – de gigant. ، ٢٠ ؛ leg. alleg. ، ٣٤ . معرفة الخير الموجودة فى الجميع (٣٤) ناشئة عن النفثة الإلهية (٣٧ – ٣٨) .

٣ – العلم الخالص ، de gigant. ، ١٢ ؛ Gal. ، نفسه (Arnim ، ١ ، ٢٣) . وهذا العلم « الخالص » متصل فى رأى فيلون متصل بالأفكار ، كما يتبين من مثال Béséléel (de gigant. ، ٢٣ ؛ وراجع leg. alleg. ، ٣ ، ٩٥) .

٤ – فكرة مستمدة من إحدى فقرات التوراة (Lév. ١٧ ، ١١) كما أنها مستمدة فى الوقت نفسه من نظريات يونانية .

٥ – « الروح هى أفضل أجزاء النفس ، وهى المسماة عقلا ولوغوس » (نفسه) ، وبذلك اعتبرت مطابقة للوغوس .

الثانية الجوهر الخاص للروح ، بل لا تخص إلا الله . إن الروح ما كانت تجرؤ بنفسها على السمو والارتفاع حتى فكرة الكائن الإلهى ؛ إنها تتلقى إذًا هذه الفكرة أو المعرفة بضرب من الإلهام أو الوحى ، ولكنها ليست متكونة بالنفثة نفسها[١] . بواسطة هذه النفثة ، التى هى وسيط يمده الإله حتى الروح ، تجد الروح نفسها وقد اتحدت بالإله [٢] . ومن ثم تكون النفثة وسيطا به تتلقى الروح الأفكار أو المعارف المشتركة . وفى هذا « التوتر » ، نتعرف التعبير الرواقى ، ولكن فى معنى مختلف جدا [٣] .

ليس الإلهام إذًا ، كالعقل ، عنصرا مكونا للروح ، ولكنه حالة أو حادثة يمكن أن تحدث وتختفى . وبفضل الخيرية الإلهية ، تحس كل روح هذا الإلهام إلى درجة مّا ؛ إنه لا توجد روح ليس لها أية فكرة عن الله[٤] ، وإلا لكان العقاب ظلما تماما ، إن لم يكن للروح بواسطة الإلهام معرفة أو فكرة عن الخير [٥] . ولكن هذا الإلهام يكون على درجات مختلفة كثيرة ، تبدأ من النفثة الخفيفة التى لا دوام لها والتى لا يستطيع الإنسان الأرضى تقبّل غيرها ، إلى الروح أو العلة القوية والمتوترة التى يتقبلها الإنسان المثال [٦] . ورسالة **des Géants** فى أكبر أقسامها (فقرة ٢٠ — ٥٨) ، مخصصة لبيان الشروط التى بها يكون الإلهام فى الإنسان ، بل ويبقى أيضا ، وهنا نجد (٢٨ — ٣٢) التعارض بين الروح والجسد . فإن الذى يمنع الروح الإلهى من القرار فينا ، هو أولا التغير الدائم الأبدى للأشياء الإنسانية ، ثم

---

١ — **leg. alleg.** ، ١ ، ٣٧ — ٣٨ . إن النفس عاجزة عن رؤية الله بذاتها (**quod det. pot. ins.** ٨٧) . ومع ذلك ، ففيلون يسلم بأن بعض الكائنات الممتازة مثل النبى موسى تستطيع أن تكون مصدر إلهام لغيرها (**de gigant.** ٢٤ — ٢٥) .

٢ — وحدة النفس والنفثة والله باعتبار أنها تكون الإلهام (**leg. alleg.** ، ١ ، ٣٧) ؛ والروح هنا « قوة » من الله .

٣ — **de gigant.** ، ٢٠ . العقل **l'esprit** يقوم أيضا بوظيفة الضمير الأخلاق (نفسه ، ٢١) .

٤ — **leg. alleg.** ، ١ ، ٣٥ .

٥ — نفسه ، ٤٢ .

٦ — مازال فيلون محتفظا بالتعبيرات الرواقية فى وصف طريقة انتشار نفثة موسى ؛ « لابالانقسام ، بل بالبقاء كما هى ، مثل النار التى تظل كما هى بعد إيقاد ألف مشعل » (**Gigant.** ، ٢٥) .

المشاغل العملية التى يجب أن تختفى وتزول لتزدهر الحكمة ؛ ولكن الذى يمنع ذلك هو أوّلا وقبل كل شئ الجسد ، « أول وأكبر أساس للجهل » .

وعلى هذا ، فالأرواح أو النفوس غير الجسمية وحدها لن تجد أىّ عائق فى أن يحلّ فيها على وجه ثابت دائم الروح أو النفثة الإلهية . يجب إذًا ، أن نعد أنفسنا لهذا الإلهام ، وهذا بهجرنا الأغراض العديدة التى تجذبنا فى الحياة ، وأن نجرّد أنفسنا من كل ما هو متغير ويصير من حال إلى حال ، لنذهب إلى الله مع التفكير البحت الخالص [١] . ومن ثم ، نرى أن شروط الإلهام شروط أخلاقية بصفة خاصة .

هذه هى النفثة أو الروح الإلهية التى صارت وسيطا بين الله والإنسان . ويكون من المبالغة القول بأنه لايوجد فى الفلسفة الرواقية بذور هذا التحوّل أو التغير الذى رأينا لدى فيلون . إن هذه الروح أو النفثة ، يراها الرواقيون الحلوليون مشتقة من الجوهر العام للأشياء المشترك بينها جميعا ، وإنها فى رأيهم إلهية من ناحية ذاتها . وإذا جمعنا هذه الفكرة إلى تنزّه الله ، نرى من اللازم وضع هذه النفثة أو الروح خارج الإنسان ، وإلا خلطناه (الإنسان) بالإله . ومن جهة أخرى ، فإن نصوص التوراة التى استند إليها فيلون ليست كافية لولادة نظرية كهذه . إنها بالأحرى مشتقة من التجربة الدينية الداخلية التى تحول العقل ،الذى كان يعتبره الفلاسفة الإغريق استعدادا قارًا دائما فى النفس ، إلى حالة عارضة من حالاتها .

القوى

هذا ، والقوى تكوّن طائفة جديدة من الكائنات المعقولة الوسيطة بين الإله والعالم المحسوس ، فما هى طبيعة هذه الكائنات ومعناها أو مدلولها ؟

إن الشرّاح والمفسرين أبعد من أن يتفقوا فيم بينهم على هذه المسألة ، ولكن هذا الاختلاف قد يكون مرجعه إلى أن كلا منهم قد تناول نقطة واحدة من تفكير فيلون وجعلها بديهية مع إهماله الباقى من جوانب تفكيره إهمالا شديدا .

---

١ – de gigant. ، ٥٣ ؛ قارن qu. in Gen. ، ١ ، ٩٠ ، ٦٢ ، حيث وردت بإيجاز نفس الأفكار .

فني رأى البعض [١] ، أن فيلون قد أدخل فى مذهبه فكرة هذه القوى ليوفق بين الحلول الرواقى والتنزّه الواجب للإله ؛ حقا إنه إلحاد أن نؤكد أن الله يلابس العالم، وأن الطاهر يكون على صلة بغير الطاهر ، ومع هذا فإن العالم تابع أو متعلق بالإله . إذًا يجب أن نقول بأنّ الإله يؤثر فى العالم ، لابذاته ونفسه ، ولكن بقوى متميزة عن ذاته .

وفى رأى آخرين [٢] ، لاترجع نظرية القوى إلى ضرورة تفسير صلة الإله بالعالم ولكن إلى مفهوم الإله نفسه ؛ إن هذه القوى هى الصفات التى تحدّد كل واحدة منها ذاته ، ولكن دون أن تستغرقها مطلقا أبدا ؛ إنها تتميز عن الإله ، لاذاتيا ، ولكن بفضل نقص عقلنا الذى لا يستطيع لضعفه الشديد أن يدرك الكائن الإلهى إلا من بعض نواحيه .

وهذان الرأيان ليسا صحيحين إلا جزئيا . فعلى الأول كيف نقبل بادئ الرأى أو لأول نظرة أن الذى دفع فيلون إلى إدخال القوى كان محاولة تفسير العالم لاغير ؟ فلتصديق هذا يجب تجاهل اهتمامه القليل بالطبيعة وما بعد الطبيعة . وفضلا عن هذا كيف نوفق هذا الرأى مع الفقرات العديدة من كتابات فيلون التى نرى منها أن الله يتدخل مباشرة فى العالم . وإنه لمنهج سقيم أن تلجأ كما فعله الغير كثيرا جدا ، إلى القول بتناقض فيلون . ثم رأى دْرُومُنْد Drummond ، وهو دقيق ويعتمد على بعض نصوص هامة ، يتجاهل مع هذا تفكير فيلون حين يرجعه إلى ضرب من المثالية ، على نحو ما كان من سبينوزا ، متأخر عنه تاريخيا جدا . .

. . إن اهتمام فيلون كان قبل كل شئ أخلاقيا ويختصّ بصعود الروح نحو معرفة الإله ، وهذا الصعود على درجات كثيرة . وقد رأينا فى الفصل السابق أن الذين ليسوا من القوّة لإدراك الإله يقفون عند حدّ معرفة لوغوسه ، ولكن يوجد أيضا نفوس أضعف من أن تستطيع إدراك الكلمة الإلهية ؛ فهذه النفوس تقف عند معرفة القوى ، القوى الأدنى مرتبة من اللوغوس .

---

١ – Heinze ، ص ٢٤٥ .

٢ – Drummond ، ٢ ، ص ٨٩ .

١ – العبادة الإلهية كسبب لنظرية القوى

إن أعلى مراتب العبادة هو معرفة الله فى وحدته ، دون أىّ شىء آخر ، التى فيها يفترق العقل عن الخواص غير العقلية [١] ؛ وهذه حالة الانجذاب ، الحالة النادرة والعسير الاحتفاظ بها . وإذًا ، عبادة الإله على هذا الوجه ، لا يمكن أن تكون الغرض الوحيد للكائنات العاجزة عن فهم الإله بنفسه ؛ فإن الإله لن يكون بالنسبة لهم كائنا واحدا وغير منقسم ، ولكنهم سيعرفونه من خلال الأشياء التى أوجدها ، ونتيجة لهذا سيعرفونه فى علاقاته المختلفة بالإيجاد [٢] . وهذه المعرفة ، على التحقيق ، ليست للإله الذى ليس كائنا نسبيا ، ولكن للقوى الإلهية المتصلة بالعالم وبالنفس أو الروح [٣] . وإذًا ، فعبادة الله على هذا النحو تبقى مبهمة مختلطة ما دام لم تُفصل ، بمنهج التقسيم ، مختلف الخواص أو القوى الإلهية . إننا إذا كنا نريد أن نعبد الإله بعلم وعقل ، فإن « المقال عن الكائن يقبل الفصل والقسمة فى كل من القوى والخواص الإلهية ؛ الله رحيم خيِّر ، إنه خالق أو موجد العالم والكون ، إنه يجىء فى عون المخلوقات ؛ وإنه منجى ، محسن ، سعيد مفعم بكل سعادة [٤] » ؛ وهكذا ، نجد هنا القوى أو الخواصّ الإلهية ليست إلا صفات الله . ولكن ، لنحفظ للذات الإلهية وحدتها البسيطة ، كان يجب أن تفصل الصفات عن الكائن نفسه . ومن ثَم نرى أنه لماذا لاتكوّن معرفة هذه الصفات الحقيقية عن الإله ، ولكن فقط الرأى الحق [٥] .

ووجهة النظر هذه نراها معروضة فى تأويلى قصة سفر التكوين عن ضيوف إبرهيم الثلاثة ٦ . هؤلاء الضيوف الثلاثة هم الإله محوطا ، أو يحفّ به اثنان من قواه ؛ فى هذا الظهور « أحسّ إبرهيم ثلاثة تصوّرات لموضوع واحد ، وكان واحد منها

١ – de fuga ، ٩١ .

٢ – de Abr. ، ١٢٢ ، de mut. nom. ، ٢٧ وما يليها .

٣ – نفسه ؛ de mut. nom. ، ٢٧ – ٢٨ .

٤ – de. Ant. sacr. id. ، ٦ ، ٢ ، ٢٤٢ .

٥ – de Mon. ، ١ ، ٦ ؛ لما عجز موسى عن رؤية الله طلب إليه أن يريه مجده .

٦ – أولا de Abrah. ، ١١٩ – ١٢٤ ؛ ثانيا qu. in Gen. ، ٤ ، ٢ ، ٤ ، ٨ .

باعتباره الكائن ، والاثنان الآخران كانا كظلّين انبعثا عن الأول ، كما يحصل فى النور المحسوس حيث الموضوعات المتحرّكة أو الساكنة يكون عنها ظلان غالبا » .
هذه الظلال ليست الكائن الأعلى ، ولكن قواه الأعرق فى القدم : فعن يمينٍ القوّة الموجدة التى تسمى الإله ، وعن يسارٍ القوّة الملكية التى تسمى السيد أو الربّ .
« الكائن الذى فى الوسط ويحفّ به هاتان القوّتان ، يقدم للتفكير البصير تصوّرا ، تارة لكائن واحد ، وتارة لثلاثة ؛ إنه يكون كائنا واحدا حينما يكون (التفكير) نقيا تماما ، ولأنه وقد تجاوز كثرة الأعداد ، بل أيضا الثنائيات (la dyade) من المبادئ . . . ، نراه يسرع نحو الفكرة أو المعنى دون امتزاج أو تركيب ؛ وإنه يكون ثلاثة حينما لايكون قد ارتاض بعد على الأسرار الكبيرة ، فيبقى فى الصغير منها ولا يستطيع أن يفهم الكائن بنفسه دون شيء آخر ، ولكنه يدركه من خلال ما كان منه من موجودات ، أى باعتباره خالقا موجدا أو سيدا . وهذا ، كما يقال وسيلة ثانية ؛ ولكن الفكر هنا يشارك فى الظن أو الرأى المحبوب من الله ؛ بينما فى الحالة الأولى لا يشارك فيه ، ولكنه يكون هذا الرأى نفسه ، أو بالأحرى الحقيقة الأقدم من الظنّ والأرفع قدرا من أىّ ظاهر » [١] .

هاتان الدرجتان من المعرفة ، الظن والحقيقة ، ومقارنة قوى الكائن بالظلال وقوى الإله بالنور المعقول ، والإراضة على الأسرار — كل هذه السمات التى تتعلق هنا بمعرفة الإله وقواه أكثر من وجود ذلك كله نفسه ، نراها مأخوذة عن الفلسفة الافلاطونية . وإذا كان الرواقيون ، كما سنرى ، قد أمكن لهم أن يعطوا فيلون فكرة القوى الإلهية ، فإنهم لم يكونوا يهتمون بما هو أهم من هذا ، أى بقيمة المعرفة المناسبة للقوى .

والتأويل الثانى هو كذلك التأويل الأول فى باطن الأمر ؛ ولن نستخرج منه هنا إلا ما يتصل بمعرفة القوى . إن الفهم أو الإدراك — لأنه تعوزه الدقة والألمعية — لايستطيع أن يرى وحده الموجود الذى يجاوز القوى ويعلو عليها ، وهذا لايكون

---

١ — de Abrahamo ، ١١٩ — ١٢٤ .

ممكنا إلا حينما يعود الفهم أو الإدراك الإنسانى واحدا [١] ؛ وأبعد من هذا نرى إبرهيم يوجه الحديث إلى الأجانب بضمير المفرد « بعين أكثر حرية ورؤية « Vision » أكثر جلاء ، يعود الإدراك آكد ؛ إنه لايكون بعدُ منجذبا بقوّة بالتثليث أو الكثرة ، ولكنه يسرع إلى الواحد ويتمثله دون ما يحفّ به من قوى . . . » . هذا هو نفس الفرق بين الحقيقة والرأى مقارنا مع هذا بضلال بصرى ، وهو أيضا الفرق بين القوّة والفعل : إن التصوّر الثلاثى هو بالقوّة تصوّر موضوع واحد (.de Abrah ١٣١) . ومن ثم ، أو هكذا ، نرى موسى ، وقد رفض الله أن يُرى ذاته له ، يطلب فى صلاة أو تضرّع ثان أن يرى على الأقل الظنّ عن الكائن ، أى القوى التى تحفّ به [٢] .

وللقوى باعتبارها غرضا من أغراض الظنّ ، علاقة خاصة بالعالم الحسّى . فالله ليس فى أىّ مكان ، ومع ذلك فإن الظنّ يتمثله فى كل مكان ، وموضوع هذا الظنّ هو قوّة الله الخالقة [٣] . نعم ، إن القوى معقولة فى حد ذاتها ؛ ولكن لها فوق ذلك صور حسية ، أى أن هنالك أشياء حسية قد تكون شبيهة بها ؛ بعكس الكائن الأسمى أو « اللوغوس » ، فليس له صورة ما [٤] . مثال ذلك أن سيدنا إبرهيم الخليل — أى الروح التى تتغلم مبتدئة من علم التنجيم الكلدانى — قد بدأت فعرفت الله فى العالم ، لا فى ذاته بل عن طريق قواه [٥] . ومع ذلك ، فهذا الظنّ عن الله أسمى من المعرفة الاستقرائية التى لاتبدأ من القوى ، بل من العالم[٦] .

هذا ، وتوجد درجات عديدة فى معرفة القوى ؛ فهنالك تتابع متصاعد فى التقدم

---

١ — هذا النص غامض قليلا بسبب الخلط الذى لايتميز أحيانا بين تأويلين أحدهما حرفى والآخر مجازى ؛ فبينما نجد فى .de Abrah أن هذا يتردد بين تأمل الواحد وتأمل الثلاثة ، نجد هنا أنه يتردد من ناحية بين الحقيقة والظاهر للمسافرين السواح الثلاث ، ومن ناحية أخرى بين رؤية الله كواحد أو ثلاثة .

٢ — .de Mon ١ ، ٦ ، ٢١٨ .

٣ — de Migr. Ab ، ١٨٣ .

٤ — .de fuga et invent ، ١٠٠ — ١٠١ .

٥ — de post. Caini ، ١٦٧ .

٦ — نفس المرجع : تتم المعرفة بالقوى عن طريق البداهة ، أما التى تبدأ من العالم فإنها تتم بالبرهان .
.Qu. in Ex ، ٢ ، ٦٦ ، (Harris ، ٦٥) .

الأخلاقى ، وهو عبارة عن انتقال من حالة إلى أخرى أعلى منها ؛ ولكل درجة من درجات هذا السباق ما يناسب من نشوء قوة إلهية عليا ؛ أما السبب المشترك ، فهو راجع إلى الخيرية أو الرحمة الإلهية ، التى هى فى الحقيقة القوّة الأولى . فالله تعالى بحكم خيريته وحبه للجنس البشرى ، لم يشأ أن يتركه عرضة للفناء دون أن ينقذه ، لذلك يصدر عنه قوى تسند الإنسان وتجعله يسير فى طريق التقدم [١] . ولا ريب فى أن الكائنات التى لاترتكب الذنوب بحكم طبيعتها ، ليست فى حاجة إلى دفاع أو أوامر أو نصائح [٢] ، إذ أنها هى نفسها القانون غير المسطور [٣] . لكن الكائن الوسط ، الذى ينزع للخير والشرّ على السواء ، فى حاجة إلى إله ينصحه ، كما أن الشرّير فى حاجة إلى أوامر ونواه لكى تساعده على تجنب الشرّ ، وإن لم تؤدّبه إلى إدراك الخير [٤] . فهذا الإله ليس الكائن المجرد الواحد الأحد ، بل هو يتحوّل إلى قوى إلهية .

و « الكتاب المقدس يدعو كل من يستطيع العدو سريعا ، إلى أن يحاول ، دون أن يتنفس أو يستريح ، الاتجاه صوب اللوغوس الإلهى الأعلى ؛ ولكن الذى لم يبلغ هذا المدى من السرعة ، عليه أن يلجأ [٥] إلى القوّة الشعرية ، التى يسميها سيدنا موسى الله » . إذ أن كل الأشياء قد أسست ونظمت بوساطتها . (حقا ، إن الذى قد فهم أن الكون صار بعد أن لم يكن ، يكون قد أوتى خيرا كثيرا ، ألا وهو علم الخالق ، وهو يقنع المخلوق بأن يحب من أوجده) ؛ والذى لم يستعدّ استعدادا كافيا ، عليه أن يلجأ إلى القوّة الملكية (فهو والحالة هذه ، يؤدّب بالتأنيب ، باعتباره خاضعا وبحكم خوفه من رئيسه ، إن لم يكن بحكم حبه البنوى لأبيه) . أما الذى لم يدرك هذه الحدود لسبب تنائيها ، فأمامه طرق عديدة محددة ، مثل القوة المنقذة ، والقوة الآمرة ، والقوّة الناهية ؛ والذى فهم أن الإلهى ليس شديد القسوة ، بل هو رحيم بحكم طبيعته

---

١ — « لو لم يكن الله عطوفا على الكائنات ، لما صنع شيئا بقوته الشعرية ، ولما منح قوانين بقوته الملكية » وهنا كما فى V. M. ٢ ، ٩٦ تبدو العاطفية فى المكان الأول .

٢ — leg. alleg. ١ ، ٩٤ .

٣ — de Abrah. ٤ ، ٥ .

٤ — leg. alleg. ، نفس الموضع .

٥ — المقصود من هذه الفقرة إعطاء تأويل مجازى للمدن التى يلجأ إليها مرتكبو جريمة القتل عن عمد .

الطيبة ، فإنه يتوب رجاء الحصول على العفو الشامل ، حتى إذا سبق له أن أذنب ، والذى يعتقد أن الله مشرّع ، سيسعد بإطاعة جميع وصاياه ، فيتجنب الشرّ ، إن عجز عن الاشتراك فى الأعمال الصالحة السامية »[١] . فالنفس التى تسمو إلى التقوى ، تمرّ بالتوالى من الامتناع عن الشرّ إلى إطاعة وصايا الله ، إلى الأمل فى عطفه ، إلى الخوف ، إلى حبّ الخالق . وفوق كلّ هذا ، توجد الحياة الخالدة ، التى يعطيها اللوغوس دون سواه .

ولكن إذا استعرضنا على التوالى كلاً من الوظائف الأخلاقية لهذه القوى ، يتبين لنا أنه لاتوجد أية منها ، إلا ونسبها فيلون فى مكان مّا للوغوس وحده . إنه بواسطة اللوغوس ، باعتباره القوّة الشعرية ، ولدت جميع الأشياء ، وهو أيضا الذى يلهم حبّ الخالق [٢] .

واللوغوس كذلك ، باعتباره القوّة الملكية ، يؤنب بنى الإنسان فيجعلهم يخافون الله [٣] . وباعتباره القوّة المنقذة ، يساعد المذنب مساعدة مليئة بالعطف والرأفة [٤] . فهو الوقت نفسه ، القانون والقوّة التشريعية [٥] . وأخيرًا باعتباره القوّة الناهية ، يعمل على تجنب الشرّ ، وهو فى هذا الدور ، يقابل الله نفسه الذى يجعل مخلوقاته تشترك فى الخير [٦] . ولكن مما تجدر ملاحظته أن اللوغوس لايملك جمع هذه الصفات فى آن واحد ، كما أنها لم ترد فى مكان واحد . فإذا أراد فيلون تقديم بيان إجمالى عنها ، كما جاء فى النصّ السابق إيراده ، لجأ إلى اختلاف القوى ، فاصلا فى عبارات أو مصطلحات مختلفة ما يكوّن فى إجماله صفات مصطلح واحد .

وعدم الدقة هذه فى تحديد الكائن وتعيينه ، لاترجع إلى روح تفكيرية ، بل تعود

١ – de fuga et invent. ، ٩٧ – ١٠٠ .

٢ – الروح تسمو نحو الله (Qu. in Gen. ، ٤ ، ١ ، ٢٣٨ ؛ leg. alleg. ، ٣ ، ٩) عن طريق الشكل ، والشكل Forma يمثل صورة الله أو عقله .

٣ – de fuga ، ٦ .

٤ – quis. rer. div. h. ، ٢٩٧ .

٥ – de migr. Abrah. ، ٢٣ ؛ de Somn. ، ٢ ، ٢٢٣ .

٦ – leg. alleg. ، ٣ ، ١٧٧ .

بالأحرى إلى حالة تضرّع أو صلاة [١] ، أى إلى حالة وازع النفس فيها هو الحاجة [٢] إلى المعرفة لا الرغبة فى المعرفة . ففى مثل هذه الارتجالات ، نرى فيلون يغير بحسب الحاجة ، نظام القوى ووظيفتها الأخلاقية . وفى الفقرة التى أوردناها ، قسّم القوى إلى قوى متعلقة بالعالم (قوّة خالقة وقوّة ملكية) ، وأخرى متعلقة بالإنسان المذنب (تلك التى تعين وتنقذ ، وتلك التى تأمر ، وتلك التى تنهى) . لكنه ذكر فى موضع آخر أن القوّة المنقذة خاضعة للقوّة الخالقة ، وأن القوّة المشرّعة خاضعة للقوّة الملكية [٣] . لذلك ، اقتصد فى القاعدة على إيراد القوّتين الإلهيتين « الأقدم عهدا » ؛ وهما القوّة الخالقة ، أو الرحمة ، والقوّة الملكية ؛ وهذا يطابق فى نظره التمييز الوارد فى الكتاب المقدّس من الله والربّ .

والانتقال من معرفة « الربّ » إلى معرفة « الله » هو تقدّم أخلاقى . فبدلا من أن يخاف المرء الله باعتباره ربا قديرا ، نراه يضع ثقته فيه ، باعتباره المنعم ومصدر الخير ، ويكون محلّ حبه وعطفه [٤] . وإذا كان أفضل الناس هم الذين يتمثلون الكائن ، فانه يليهم أولئك الذين يفكرون فى أفضاله ، ثم يجىء من يخشون سيادته [٥] . إذًا ، فالكائن الأسمى هو ربّ الأشرار ، لكنه إله بنى الإنسان السائرين فى سبيل التقدّم [٦] .

فكل قوّة ، مميزة عن سائر القوى ، توازى إذًا حالة نفسية معينة . ولكن عبادة القوّة تتخذ أيضا شكلا آخر .

وكثيرا ما يشير فيلون إلى نظرية خاصة باختلاط القوى ، وهو يقدمها أحيانا كأنها مذهب غامض . ويبدو أنها تتخذ شكلين متميزين ، بل ربما كانا متعارضين كلّ التعارض .

---

١ — القوى هى ملاذ الأرواح الجديدة بالخلاص والنجاة .

٢ — الكتاب المقدس يحث de Abrah. ، ١٢٩ ، مقابلة بين هؤلاء الذين يعبدون الله لذاته ، وبين من يعبدونه لحاجاتهم إليه .

٣ — Qu. in Ex. ، ٢ ، ٦٨ ؛ Harris ، ص ٦٧ : رحمة الله فى القوة الخالقة .

٥ — de plantat. ، ٨٨ — ٩٠ .

٤ — de Abrah. ، ١٢٤ .

٦ — mut. nom. ، ١٩ .

إنه يرى أنّ للقوي ارتكازا متناسبا مع قدرتنا ، لكنه فى الوقت نفسه يذهل أمام عظمتها وغموضها ، بل يقول : إنه ليس من الممكن فهمها ، وإن العالم عاجز عن احتوائها [١] ، فهو زاخر بأفضال الله ؛ « وإذا كنا عاجزين عن تقبّل أفضال الله ، فكيف لنا أن نتحمّل القوي التى تعاقب » [٢] .

فمن الضرورى ، والحالة هذه ، أن تلطّف القوى الإلهية بعضها بعضا ، حتى يتسني للعالم وللنفس استيعابها . فلو لم يعمل الله إلا بسيادته وبعدله ، لخرب العالم ولأهلك المذنبين جميعا ، لكن رحمته ورأفته تحولان دون ذلك . فهنالك « اشتراك واختلاط بين القوى ، دون أن يكون امتزاج » ؛ فعند ما يكون الله رءوفا ، تبدو عظمة سيادته ؛ وعند ما يكون سيدا ، تتجلى رأفته ورحمته [٣] .

أما السبب العميق لهذا الاختلاط ، فيجب أن ننشده فى العبادة الروحية ؛ ذلك لأن شعور الحبّ والثقة بالرحمة الإلهية سيرتفع بنا إلى الشأو الأعلى ، إذا كنا — فى الوقت نفسه — نخاف سيادة الله وسلطانه ، كما أن الأمل فى رحمته ينقذنا من المساوئ التى تصيبنا عن غير عمد [٤] ، ويبدو هذا على الأقلّ فى حالة الذكاء المتوسط الذى يسير بطبيعته فى طريق الخير والشرّ على السواء . فالكائن الأسمى ، بالنسبة إليه ، هو الله الذى يثيب ، وهوالربّ الذى يعاقب [٥] .

كذلك النفس السائرة فى طريق التقدم ، التى تركت العبادة التنجيمية وبدأت فى العبادة الإلهية ، نراها فى حاجة إلى هاتين القوّتين : إحداهما لتفرض عليها القوانين ، والأخرى لتغدق عليها النعيم والأفضال [٦] . أما النفس الكاملة ، التى جعل إسحاق رمزا لها ، فقد أصبحت فى غير حاجة إلى أن تكون أحسن بقوّة القوانين الجبرية ،

---

١ — de Mon. ، ١ ، ٦ ؛ ٢ ، ٢١٨ : غير مدرك من حيث الذات ؛ de opif. m. ، ٢٣ .

٢ — وهى تطابق هنا القوة الملكية ؛ de Ebriet. ، ٣٢ ؛ وقارن quod deus imm. ، ٧٥ : لن ينجو أى إنسان لو أراد الله أن يحاكم بلا رحمة هذا الجنس الفانى .

٣ — de Cherub. ، ٢٩ .

٤ — نفسه .

٥ — leg.alleg. ، ١ ، ٩٥ .

٦ — de Somn. ، ١ ، ١٦٢ .

بل هى لاتعرف إلا رحمة الكائن الأسمى وأفضاله . فالرب الله — فى نظرها — يصبح الله فقط ، ولذلك فإن اختلاط القوى يعتبر وجهة نظر سفلى [١] .

لكننا نرى فى موضع آخر ، على الضدّ من هذا ، أن معرفة اختلاط القوى تعتبر وجهة نظر عليا : « فالكائن الأعلى يرى من الخير أن يسمى ربا للأشرار ، وإلها للنفوس السائرة فى طريق التقدّم والفلاح ، ولكنه ربّ وإله فى آن واحد للأفاضل وللأكثر كمالا » [٢] . والكامل فى هذا النصّ يوازى الرجل الإلهى أو المتأله . فكيف نوفق بين هذا التأكيد والتأكيد السابق ؟ .

هنا ، نجد نظرية أخرى تبدأ من نقطة مختلفة . فعندما تجلى الكائن الأسمى لإبراهيم ، كان يظهر ، إما بقوّتيه معا أو وحده ، فرؤيا القوّتين فى آن واحد ، لارؤيا الربّ أوّلا والله ثانيا ، هى إذًا الدرجة التى تلى فى المرتبة مباشرة رؤية الله ؛ « من الخير أن نخلط بين هذه المقاييس الثلاثة (الله وقوّتاه) ، وأن نجعل النفس تتصوّرها حتى إذ ما تحققت أن الله هو الأعلى ، تتقبل سمات سيادته وفضله » [٣] .

ويرجع هذا الخلط إلى ثالوث غير قابل للتجزئة . « فقد أبيح (فى هذه الرؤية) أن يكون الثلاثة واحدا ، وأن يكون الواحد ثلاثة » [٤] . وتتآمر القوّتان فى سبيل فائدتنا ، فإذا ما انفصلتا لسبب وظيفتيهما المختلفة ، اتصلتا واتفقتا لتكون تابعتين كليهما لرأفة الله [٥] . أنهما تتحدان ، لالتحدّ كل منهما الأخرى ، كما جاء فى النظرية الأولى ، ولكن لتصبحا واحدة ؛ ولا لتضعف كل منهما فعل الأخرى على العالم أو على النفس ، بل لتتقويا فى الوحدة الإلهية ؛ فبالحبّ ، يلهمهما الله بأنهما متحدتان معا [٦] . وفى كل موضع ، نرى هذه النظرية معروضة على أنها مستور . فهى « لوغوس مقدّس خاصّ بالذى لم يولد وبقواه مما يجب المحافظة عليه ؛ فالنفس التى تكشف لها

---

١ — نفسه ، ١ ، ١٦٣ .
٢ — de mut. nom. ١٩ ؛ نفسه ، ٢٤ .
٣ — de Sacr. Ab. et. C. ، ٦٠ .
٤ — Qu. in Gen. ، ٤ ، ٢ فى البدء .
٥ — Qu. in Ex. ، ٢ ، ٦٦ (٦٥) .
٦ — de Cherub. ، ٢٠ .

هذه الأسرار البالغة حدّ الكمال ، لا يجوز لها أن تكشفها لأحد [١] . ولنلاحظ ، فى غير إفاضة أو إلحاح ، أن اتحاد الله مع الحكمة كان موضع مستور.«Mystère». وربما استطعنا أن نستند – فى سبيل تأييد هذا التقريب – إلى ما أثر فى غموض عن "Aucher" الذى جمع ، فى شأن رؤيا إبرهيم ، فى مستور واحد : « إدراك حكمة الأب وفضائله العليا » [٢] . على أن دراسة طبيعة هذه القوى نفسها ، ستلقى ضوءا على هذه العبادة الغامضة .

٢ – القوى باعتبارها كائنات أسطورية

لقد شرحنا الوظيفة التى تقوم بها نظرية القوى ، فى العبادة والأخلاق ، فلنتناول الآن ما تحويه هذه النظرية بالذات . وسنكشف فيها عددا كبيرا من العناصر ، فنحاول عزلها بعضها عن بعض .

فالمذهب الحلولى الرواقى يضع فى الكون كائنا واحدا حاويا لجميع أجزائه ؛ ففى الكائنات الفردية ، يبدو هذا الكائن فى شكل قوى مختلفة الطبائع والدرجات ، تتكوّن منها وحدة كل كائن ، ويطلق عليها أسماء : استعداد ، طبيعة ، نفس . وهذه المظاهر التى تسمى أحيانا قوى ، ذات معنى كونى قبل كل شىء ، فما هى إلا جزء من الذات الإلهية مهمته إدارة شطر من العالم .

إن فيلون عالم حقّ العلم بنظرية القوى هذه ، وهى – كشأنها فى الرواقية – لاحصر لها ، والغرض منها هو منع انحلال الكائنات ؛ وبعبارة أخرى ، هى حرّاس حصن العالم [٣] . مثال ذلك أن قوّة إلهية تنظم هطول الأمطار لمنع خراب الأرض [٤] ، وقد أشير إلى علاقاتها بالله بعبارات رواقية تماما . وهى امتداد لله ، لكن هذا

---

١ – لا ينبغى الخلط بين هذا السر الكامل (de sacr. Ab. et. C. ، ٦٠)، سر اتحاد القوى ، وبين الأسرار الصغرى الواردة فى de Abrah. (فقرة ١٢٢) التى تتعلق بالقوى المنعزلة .

٢ – Qu. in Gen. ، ٤ ، ٨ ، ص ٢٥٢ .

٣ – Qu. in Ex. ، ٢ ، ٦٤ ؛ Harris ، ٦٤ .

٤ – Qu. in Gen. ، ٢ ، ٦٤ ؛ Harris ، ٢٦ ؛ وقد أشير فى غموض كثير إلى أن الكواكب المذنبة قوى إلهية ولوغوسات (نفس المصدر ، ٣ ، ١٥ ، ١٨٦) .

الامتداد ليس ناشئا عن تقسيم كينونته التى لا تتغير الى الأبد؛ بل هو ناتج عن تمدّد متوتر فى أنحاء العالم [١] .

ومع هذا ، فهنالك تأثيرات أخرى أثرت فى فيلون . فهو لايعلل الظواهر التفصيلية ،على اعتبار أنها قوّة إلهية ، إلا بصفة استثنائية بحتة ، بل إنه لايطلق اسم « قوّة » على القوى التى أقامت وحدة الجسم الحىّ أو المتحرّك . فالقوى لاتسيطر على كائن فردى ، بل على جملة أو مجموعة من الكائنات ؛ فهى موجودة بتأثيرها فى كل كائن ، فتؤدّى إلى تماسكه . أما وجهة النظر الجديدة فى هذا الصدد ، فهى أن تلك القوى تسمو بطبيعتها على الكائنات ، فهى أوسع من أيها ، وأقرب إلى الله .

فليست هى إذًا تجزئة « للتمدد — la tension » إلى ما لانهاية فى كل كائن على حدة ، بل هى وظائف كونية أو أخلاقية مستقرّة معينة . هذا ، وكيف تفسر هذه الفكرة ؟ إن المعروف أن النظرية العامة للمجاز الرواقى هى أن يجعل لكل من الآلهة الشعبية شكلا أو قوّة من أشكال أو قوى الإله العالمى [٢] ، وبين هذه القوى توجد — كما سنحاول أن نبرهن — القوى الإلهية التى أوردها فيلون . ولكن ، لتحقيق هذا الغرض ، يجب الدخول فى بعض التفصيلات المتعلقة بترتيب القوى .

لقد حاول فيلون مرارا وضع هذا الترتيب ، ومما لاريب فيه أن كل القوى لاعداد لها ، فلا يمكن ذكرها كلها . فهى تشبه فى ذلك الصفات الجديدة دائما التى ، تنسبها الديانة الإغريقية الشعبية للآلهة ، والتى استقاها فيلون من الأساطير ، وكثيرا ما نسبها إلى الله الأسمى . ومع ذلك ، فإن هذه القوّة خاضعة أو تابعة بعضها لبعض

---

١ — راجع : de post. C. ، ١٤ . وعن الفرق بين التقسيم والامتداد أو الإتساع ، راجع : quod det. pot. ins. ، ٩٠ . ومع هذا ،فالتصور الرواقى يجب أن يعدل بسبب أختلاف فكرة الله؛ فى اتساع الكائن العام إلى قوى كان الرواقيون يرون حتما تغيرا فى هذا الكائن (ينشأ هذا التغير من الكثرة إلى الوحدة أو العكس) . فإذا كان الله غير قابل للتغير ، يكون متعينا أن هذا الاتساع لايؤدى إلى إضعاف كينونته أو التأثير فيها . وتلك هى نظرية الفيض التى نجد لها عند فيلون تخطيطا أو هيكلا مجازيا على الأخص . فالقوى هى أشعة الكائن المضيئة ، هى التيارات التى تجرى من الينبوع الإلهى ؛ فالله نور de Somn. ، ١ ، ٧٥ ؛ أشعة الله المعقولة ، de Ebriet. ، ٤٤ .

٢ — Diog. La. ، ٧ ، ١٤٧ . فى رأى الرواقيين أن الكائن الذى يخترق كل شىء يسمى بأسماء مختلفة حسب قواه .

وهذا ما يتيح وضع ترتيب لأهمها . فالواقع أنها خاضعة فى إنتاجها لقانون التقسيم إلى أجزاء متساوية أو متعارضة ، شأنها فى ذلك شأن جميع الكائنات المعقولة أو المحسّة . فاللوغوس القاسم يعمل أوّلا فى تقسيمها إلى قوّتين ساميتين تعارض إحداهما الأخرى القوة الشعرية التى خلق الله بها العالم ، والقوّة الملكية التى يتولى الله بها سيادته [١] . ويستعاض عن هذا التقسيم أحيانا بآخر ، وهو التقسيم إلى ثالوثين متعارضين ، ليس كل منهما إلا توسع وتعبير لإحدى القوّتين الأصليتين . وهاتان القوّتان متساويتان بحكم أنهما متعارضتان ، وتهدفان لعمل واحد [٢] .

ووجهة النظر هذه تفسر ما نلاحظه كثيرا عند فيلون من التناقض ، إذ أنه يضع بين القوّتين اللوغوس تارة ، والكائن الأسمى تارة أخرى . فالمقصود فى الحالة الأولى هو اللوغوس الموفِّق ، أى الذى يمنع المتعارضين عن إبادة بعضهما بعضا كلما التقيا فى الطبيعة . أما فى الحالة الثانية ، فالمقصود هو الإله الأسمى الذى يعلو على جميع الأقسام . وهذا هو مبدأ الترتيبات ، أو التصنيفات ، الخاصة بالقوى .

وأوضح هذه التصنيفات ، نجده فى كتاب : Qu. sur l'Ex. [٣] . فهنالك نرى أن أقدم قوّتين هما القوّة الشعرية ، التى يسميها موسى الله ، لأن الكائن قد أسس الكون ونظمه بمقتضاها ؛ والقوّة الملكية ، التى بمقتضاها يأمر الكائن الأسمى الكائنات بمجرّد مولدها ، وتخضع للقوّة الشعرية ، القوّة الرحيمة أو المحسنة التى بها يرحم الله خلقه ويرسل إليه معونته ؛ وتخضع للقوّة الملكية القوّة التشريعية التى بها يعاقب الله . وفى « رسالة de fuga et inv. » [٤] ، حيث اتبع المؤلف نفس هذه التقسيمات ، نرى أن هذه القوّة الأخيرة تنقسم إلى قوّة آمرة بما يجب عمله ، وقوّة ناهية عن الشرّ .

---

١ – إن هذا التضاد أو التعارض الذى لايبدو لأول وهلة ، ناشئ من أن القوة الشعرية هى عناية أصالة وذاتيا ، أما قوة السيادة فهى العدالة التى تعاقب (quod rer. div. h. ، ١٦٦ ؛ qu. in Gen. ، ١ ، ٥٧) .

٢ – quis rer. div. h. ، ١٦٦ .

٣ – ٢ ، ٦٨ .

٤ – فقرة ٩٥ .

وبوجه عامّ ، إن فيلون لم يورد بيانا مسهبا [١] ، بل اقتصر على ذكر القوّتين الأوليين ؛ أى القوّة الملكية ، والقوّة الشعرية . فهما أعلى القوّات [٢] ، وأقدم القوّات [٣] ، وأقربها إلى الكائن الأسمى [٤] . أما فى التفصيلات ، فقد اتخذت كل منها وظيفة القوّات التابعة الخاضعة . والقوّة الشعرية هى أيضا خيرية الله ، إذ أن كلّ شىء قد وجد بوساطتها ، وهى رفق الله الذى يحبّ أن يعطى ، وهى أيضا نعمة الكائن الأسمى [٥] . فالله ، بأضيق المعانى ، هو تلك القوّة الكريمة ، القوّة الهادئة الرفيقة الخيرة المحسنة [٦] التى بها يوجد الله العالم .

إن تطابق أو وحدة الخيرية "la bonté" مع القوّة الخالقة لن تدهشنا إذا فكرنا فى نظرية الخلق كما نراها فى طيماوس ، والتى كثيرا ما ذكرها فيلون . فالخالق أو « الديميرج » لم يخلق العالم إلا لأنه رءوف [٧] . وقوّة السيادة لاتتدخل إطلاقا فى الخليقة الأمر الذى كان سيصبح ضروريا لو كان الخلق كان حقا عن عدم ex nihilo . وكذلك الربّ ، أى القوّة الملكية ، المسماة أيضا السيادة [٨] ، نجدها مماثلة تماما فى واقع الأمر للقوّة التشريعية التى تعاقب [٩] . أما القوى الخيرة الرءوفة ، فيقابلها أحيانا لاالقوّة الملكية ، بل القوّة الخاصة بالعقاب [١٠] . « ونظرا لتلك القوى الأخيرة ، نجد الربّ سيد المخلوقات ورئيسها [١١] » . وأخيرا ، فان هذه القوّة توضع فى موازاة

---

١ — قد تكون دفعته إلى ذلك ضرورة أن يجد معنى رمزيا فى الحالة الأولى لجميع الأشياء الموجودة فى تابوت العهد . أما فى الحالة الثانية ، فهو يريد إيجاد معنى رمزى للمدن الست التى يلجأ إليها اللاويون .

٢ — de Cherub. ، ٢٧ .

٣ — Vita Mos. ، ٢ ، ٩٩ .

٤ — de Abrah. ، ١٢١ .

٥ — de Cherub. ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٣٢ ؛ de sacr. Ab. et. C. ، ٥٩ .

٦ — Qu. in Ex. ، ٢ ، ٦٨ .

٧ — de opif m. ، ٢١ .

٨ — de Cherub. ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ؛ de Abrah. ، ١٢٤ .

٩ — qu. in Gen. ، ١ ، ٥٧ .

١٠ — de Ebriet. ، ٨٠ .

١١ — quis rer. div. h. ، ١٦٦ .

العدل [١] ، ووظيفتها هى وقف الشراهة والمحافظة على قانون المساواة [٢] .

ولا يمكن أن تنسب هذه المقابلة الواضحة المفصول فيها ، إلا لفرق فى الأصول ، وسنجد تعليلها إذا أوضحنا من جهة كيف تحوّل الإلهان المجرّدان فى الأساطير الرواقية (النعمة والعدالة) إلى الإله والربّ عند فيلون ، وهما القوّتان الرئيسيتان . وسنجده أيضا إذا أوضحنا كيف أثرت فى فيلون الفكرة الافلاطونية الخاصة بخيرية الله .

إن النعم والعدالة هى ضمن الآلهة التى طالما خاضت فيها التفسيرات المجازية الرواقية . و « موجز كرنوتوس l'abrégé de Cornutus [٣] لا يشمل فى هذا الصدد إلا تفسيرا سطحيا عن النعم التى تشير إلى الإحسان والعرفان بالجميل . ويستدل من فقرة واردة فى de Beneficiis لسنيكا [٤] أن هذا التفسير يرجع إلى Chrysippe

ونجد أيضا عند فيلون تفسيرا بمثل هذه الطريقة . فالنعم لاتدلّ فقط على إحسان الله نحو بنى الإنسان ، بل إن نعم الله هى بناته العذارى [٥] ، وهذا مما يدلّ على أن تفسيره رواقى ؛ وهى أيضا الفضائل الثلاث (أى الفضيلة بالطبيعة ، وبالعلم ، وبالتمرين) التى منحها الله ، أو التى أعطت نفسها ، إلى بنى الإنسان للوصول بالحياة إلى مستوى الكمال[٦] . فالله ، باعتباره مبدأ جميع النعم ومصدرها ، « يشبه زوس الوارد فى كتاب Cornutus [٧] » . وفضائل موسى غير قابلة للفصل بعضها عن بعض ، فهى تخدم بعضها بعضا ، « محاكية النعم العذارى اللائى لاتنفصل بعضها عن بعض طبقا لقانون غير قابل للتغيير من قوانين الطبيعة . وما يقال عن الفضائل ينطبق على النعم ؛

---

١ – V. M. ، ٢ ، ٩٩ .

٢ – Qu. in Ex. ، ٢ ، ٦٣ (نفسه ، ٦٤) .

٣ – الفصل ١٥ .

٤ – ١ ، ٣ ؛ (Arnim, Vet. Stoic. fr.) ٣ ، ١٠٨٢ .

٥ – Qu. in Ex. ، ٢ ، ٦٢ ؛ النعمة العزراء ، de mut. nom. ، ٥٣ .

٦ – de Abrah. ، ٥٤ .

٧ – ص ١٠ ؛ ١ ، ٢ : « يسمى الله أبا النعم » .

فمن ملك إحداها ، ملكها جميعا » [١] . « فأىّ خير ينقص عند ما يكون الإله المخصب موجودا مع النعم ، بناته العذارى الطاهرات من كل دنس وفساد ، واللائى يغذيهنّ الأب » [٢] . فجميع هذه الصيغ تفترض بداهة تفسيرا رمزيا للنعم ، بنات زوس ، وهو أن النعم متصلة بالإله الأسمى اتصالا أوثق من أىّ كائن آخر ؛ فالنعمة العذراء تضع نفسها دائما بين الله والكائنات التى تتقبل أفضاله [٣] ، وحتى اللوغوس والمطر الذى هو إحسان من الخيرية الإلهية لا يهطل إلا بفضل النعمة [٤] .

من ذلك نرى أن النعمة هى ، بالإجمال ، مجموعة الهبات والإحسانات الفائضة من خيرية الله أو قوّته الشعرية . ومعنى ذلك أن كل شىء هو نعمة من نعم الله : العالم ، والعناصر « التى يمنحها إلى أنفسها كما يمنح بعضها إلى بعض » [٥] ؛ فهى أسرع من جميع الكائنات ، وهى تسبقها ، إذ لا أحد من الكائنات يعدّ جديرا بها فى حدّ ذاته . « وهى أزلية ، لا عيب ولا انقطاع فيها ، إذ نلاقيها ليلا نهارا » [٦] . ولكن النعمة كثيرا ما تكون تلك القوّة المحسنة نفسها ؛ فالألوهية الشعبية شبيهة بإحدى قوى الألوهية السامية ، طبقا لطريقة شائعة عند الرواقيين [٧] .

كذلك القوّة الملكية ، أو القوة التى تعاقب ، هى « العدالة » اليونانية ، ابنة «زوس» . وقد ردّد فيلون ذكر العدالة la dikè ، وهى تحتفظ فى نظره ، بعدد كبير من المميزات التى تجعلها شبيهة بالآلهة الأسطورية . وفى مقدمة هذه المميزات الصفتان المعتادتان ، وهما : الحلول بجوار الله ، والملاحظة للشئون البشرية [٨] . وهى عدوة

---

١ – Vita Mos. ، ٢ ، ٣ .

٢ – de Migr. Abr. ، ٣١ .

٣ – de mut. nom. ، ٥٣ .

٤ – إن فقرة رسالة quis rer. div. h. ، ١٠٤ ، حيث النعمتان : التى تبدأ ، والتى ترد يريان متعارضتين ، يفسر بواسطة Cornutus ؛ ص ١٩ .

٥ – Leg. alleg. ، ١ ، ٧٨ ؛ quod deus imm. ، ١٠٧ .

٦ – de sacrificant. ، ٥ ، ٢ ، ٢٥٤ .

٧ – quod deus imm. ، ٧٨ . إن الطيبة أو الرأفة هى أقدم النعم الطيبة والنعمة هما سبب الخليقة (Leg. alleg. ، ١ ، ٧٨) .

٨ – de decal. ، ١٧٧ ؛ نفسه ، ٩٥ ؛ de spec. legg. ، ٣ ، ٢ ، ٣٢١ .

الرذيلة ، ومنقذة المظلومين وحليفتهم [١] ؛ فالتقريب بين العدالة والحرب ، بينما الله هو حارس السلام [٢] ، عسير الفهم إن لم نفسره بالمعنى الاشتقاقى الذى يعطيه علماء الأساطير لكلمة العدالة ، وإن لم نذكر المقابلة بين العدالة والسلام باعتبار أن كليهما من بنات زوس [٣] .

ومما لاريب فيه ، أن فيلون كثيرا ما وفق بين هذه الأساطير ، وبين فكرة غريبة تماما عن الأساطير الإغريقية . فالعدالة فى نظره ، تقوم بوظيفة هامة فى العقوبات المفروضة على أعداء إسرائيل [٤] . وقد استخدمها أيضا مرارا وتكرارا فى عرض القانون الجنائى اليهودى . فهى التى — على ما يبدو — تجعل العقوبة متناسبة مع الجريمة ، طبقا لقانون عقوبة المثل [٥] . إذ أنها تحاكم من يرتكبون جرائم اليمين الباطل والقتل ، كما أنها تستخدم فى معاقبة من يلجأون لطرق خفية غير مرئية ، كالقتل عن غير عمد [٦] ؛ ومن ثم تكون الفكرة قد أدخلت على الدين اليهودى . والمرجح أن قوّة الله هذه هى التى استقرّت فى معبد أورشليم فى عصر المكّابيين ، وتدخلت لمعاقبة أعداء إسرائيل [٧] وهذه الجملة : العدالة عدوّة الرذيلة ، موجودة أيضا فى الإضافات اليونانية لسفر إستير [٨] . وهكذا ، يسهل علينا تفسير أصل هذه القوّة الملكية ، التى تؤثر فى بنى الإنسان بالخوف من العقاب [٩] .

---

١ — de spec. legg. ، ٣ ، ٢٥ ؛ ٢ ، ٣٢٣ .

٢ — de decalogo ، ١٧٨ .

٣ — Cornutus ، فصل ٢٩ .

٤ — Contre Flaccus ، فصل ١٧ ، ٢ ، ٥٣٨ .

٥ — فى حالة خاصة ، V. M. ، ٢ ، ٥٣ .

٦ — de spec. leg. ، ٣ ، ٢٢ .

٧ — Macch. ، ٢ ، ٣ ، ٣٨ ، الذى كتب بالإغريقية بعد عام ١٦٠ ، وعرفه فيلون (Schürer ص ٧٣٩) .

٨ — Esther ، ٨ ، ١٣ ؛ قارن أيضا فى Baruch ، ٢ . (الذى هو يهودى إغريقى : Schürer ، ص ٧٢١) ٥٩ ، ٦ .

٩ — Qu. in Ex. ، ٢ ، ٨٩ . قد يجد تمثيل الله مع قوتيه نموذجا له فى رمزية أسطورة أبولون Apollon ، leg. ad. C. ، ١٣ ؛ « فهو يحمل فى يده اليسرى قوسا وسهاما ، ويقدم نعما بيده اليمنى ؛ إنه ينبغى حقيقة أن يجعل للخير المكان الأسمى ، أى الأيمن ، ويسحب العقاب فيجعل مكانه يسارا وهو المكان الأدنى » . قارن de Abrah. ، ١٢٤ .

لكن هاتين القوّتين لم توضعا دائما متقابلتين، باعتبار أن إحداهما مضادة للأخرى، فقد سبق أن ذكرنا النظرية الافلاطونية المتعلقة بالطيبة أو الرأفة الإلهية ؛ والمعروف أيضا أن فيلون كان يعتبر أن العقاب خير للمذنب ، وأن العاهل لايجب أن يتولى سيادته إلا لخير رعاياه . كذلك عند اليهود ؛ فقد عمدت المزامير وأحيانا الأنبياء ، إلى التخفيف من قسوة قوّة الله العادل الذى يعاقب الشريرين ، والإشادة برحمته العميقة نحو المذنبين . وقد لاقت جميع هذه الآراء القبول الحسن فى تفكير فيلون ؛ فهو يرى فى الربّ ، إلها رءوفا رحيما يغدق على العالم نعمه ، وعلى استعداد دائما ليغفر للمذنب التائب . وهكذا كانت السيادة والعدل تعتبران لامساويتين للرحمة أو الرأفة ، بل دونها مكانة ، وهذا هو ما يحدث أحيانا .

إن فيلون يقول إن القوّة الشعرية سابقة للقوّة الملكية ، لأن الكون يجب أن يوجد قبل أن يؤمر [١] ، بل إن القوّة التى تعاقب يجب أن تكون خاضعة للرأفة الإلهية ، وهذا إذا صحّ أن العقاب يعود بالخير على من يوقع عليه [٢] . فاعتمادا على الرأى المتقدم نلاحظ أن قوّة معينة ، ذكرت فيما سبق كأنها جزء خاضع للقوّة الشعرية ، قد بدت الآن أعلى من مصدر جميع القوّات الأخرى : وهى رحمة الله أو القوّة المتعطفة ـ ومنها استمدّت القوتان الخالقة والملكية [٣] ؛ أما القوّة الشعرية ، فقد أطلق عليها اسم « سبب الاعتقاد فى خيرية الله أو طيبته » [٤] .

وهناك تعديل آخر أدخل على النظرية الرواقية . يعتقد الرواقيون أن القوّة ذات معنى كونى قبل كل شىء ، فنحن إذًا إزاء تفسير طبيعى للطبيعة ؛ بعكس الأمر عند فيلون ، حيث نرى القوى تكتسب معناها الكامل ، بحكم اتصالها بالروح الإنسانية ، فالانتقال من معنى إلى آخر يُحدث لفيلون شيئا من الاضطراب والتردد ـ

---

١ — qu. in Ex. ، ٢ ، ٦٢ .

٢ — de conf. ling. ، ١٧١ .

٣ — qu. in Ex. ، نفسه .

٤ — نفسه ، ٢ ، ٦٨ .

وبسبب هذا المعنى المزدوج ، نراه يقسم القوى إلى طائفتين : أوّلا ، تلك المتعلقة بالعالم ، (أى الله والرب) ؛ ثم تلك المتصلة بالروح الإنسانية [١] .

ولكن كثيرا ما يكون الله والربّ على اتصال بالروح الإنسانية . ولحلّ هذا التناقض ، يقول : إن الكائن الأسمى يدعى أحيانا الله ، وأحيانا « ربّ إبراهيم » ، وذلك لأن الحكيم (إبراهيم) فى مكانة مساوية لمكانة العالم [٢] . بل حتى فى الناحية الكونية ، يشير فيلون إلى أن القوى التى تسيطر على أجزاء من العالم ، مختلفة القيم بحسب ترتيب مكانتها . فالكائن الأسمى هو الذى خلق العالم المعقول ، والقوّة الشعرية هى المختصة بالعالم الذى تحت القمر المميز بالتغيرات [٣] . وهذا النصّ الغريب المنعزل [٤] ، يشير إلى فكرة أولية عن الصانع le démiurge ، الوارد ذكره فى المذاهب الغنوصية التالية لعصره ، [٥] لكنه لا يُفهم بمعناه الكامل إلا بفضل التفسير المجازى المؤيد له . فالكرات الكونية المختلفة تطابق ترتيب الكائنات المجازية ، والعالم المعقول هو الحكيم الكامل المرتبط بالكائن الأسمى ، والعالم السماوى هو الإنسان السائر فى سبيل التقدم الذى يتقبل إحسان الله ، والعالم الذى تحت القمر هو الشرّير الذى يعاقبه الله .

هكذا تصبح القوى أكثر ارتباطا بالنفس الإنسانية ، إذ أن النفس تتصل بتلك القوى ، عن طريق العمل الأخلاقى والصلاة . وهذا التحوّل إلى معنى نفسى وأخلاقى ، الذى سنراه فى تصوّر العالم المعقول ، يمكن تفسيره لا بالفكر الفيلونى فحسب ، بل به وبالانقلاب الذى حدث فى مصر ، فحوّل الرواقية إلى عبادة روحية ؛ وسنتناول هذا الموضوع فى الكتاب التالى [٦] .

---

١ – de fuga. et invent. ، ١٠٣ .

٢ – de Somn. ، ١ ، ١٥٩ ؛ qu. in Gen. ، ٢ ، ٧٥ ، ١٦٠ .

٣ – qu. in Gen. ، ٤ ، ٨ ، ٢٥٠ – ٢٥١ .

٤ – قارن مع هذا quod deus imm. ، ٧٠ : لقد أولد الأسرار بواسطة الغضب ، والأخيار بواسطة النعمة .

٥ – وهو مناقض أو معارض تماما للنظرية العادية لفيلون التى تنسب الخليقة للطيبة فقط .

٦ – ليس لنا أن نتناول هنا لتفسير فلسفة فيلون وجوه الشبه (التى أشار إليها Darmesteter Ann. du Musée Guimet ، I ، ٢٤) بين نظرية القوى وإحدى النظريات الفارسية المعروضة فى الأفستا ، أى النظرية التى تحيط بأورمازدا . وسواء عززنا هذه النظرية لأثر الفلسفة الفيلونية (Darmesteter) ،

٣ – العالم المعقول والمثل

أيا كان التغير الذى حدث فى طبيعة المثل، عند مرورها من افلاطون إلى فيلون، فمما لاريب فيه أن الوظيفة التى تقوم بها المثل، تختلف كل الاختلاف عند كل من هذين المفكرين. ذلك لأن فيلون لايعمد إلى شرح العالم، بل إلى شرح العبادة الإلهية، فهو يعتبر أن العالم المعقول غرض أو وسيلة للعبادة الداخلية قبل كل شىء. ولقد بين Reitzenstein فى كتابه Poimandres [١] أن النصوص الهرمسية تحوى نوعا من الدين الكونى المطبوع بطابع روحى؛ إذ قد استعيض فيه عن عبادة الأشياء المحسة، كالشمس بعبادة مثيلاتها المعقولة. وقد عثرنا على أثر لمثل هذا التصور فى نص من نصوص فيلون [٢]. لكن النعوت الدينية موجودة فى مكان آخر أيضا؛ فالأشياء المحسة نراها مفصولة عن الأشياء المعقولة، مثل ما نرى الأشياء المقدسة مفصولة عن الأشياء الدنيوية [٣]؛ وإذا كان العالم المحس معبدا إلهيا، فالعالم المعقول معبد أكثر تقديسا [٤]. إلا أن العالم المعقول هو، قبل كل شىء، وسيلة من وسائل العبادة، وواسطة للوصول إلى الله.

وقد كانت المُثُل، فى نظر افلاطون مثلا أزلية؛ وقد ظلت كذلك عند فيلون [٥]، ولكنها أصبحت أيضا شيئا آخر. فعالم المثل بأسره، عالم من عقول بحتة

أو لأثر المذهب العبرى الخاص بالكلمة كما يقول Chapot (Mémoire de la Société des antiquaires de France، جزء ٦٣، سنة ١٩٠٢، ص ١٧٥)، أو حاولنا أخيرا إعطاءها أصلا إيرانيا كما يرى Lehmann, Manuel d'histoire des religions de Chantepie de la Saulsaye ص ٤٥٢ من الترجمة الفرنسية، فإن المتفق عليه – رغم غموض تاريخ الأفستا – أنه لا أثر فى هذه النقطة للمذهب الفارسى parsisme على فيلون.

١ – Poimand. ٦ – ٩.

٢ – de conf. ling. ، ١٧٣.

٣ – de congr. er. gr. ، ٢٥.

٤ – quis rer. div. h. ، ٧٥.

٥ – qu. in Exod. ، ٦٣؛ Harris، ص ٦٤.

خالصة تماما من كل عنصر مادّى [1] ، وهى لذلك تقوم بعبادة الله ، وأسطع دليل على ذلك هو الطريقة التى عرف بها الإنسان المثل . فلسنا نعرفها عن طريق الجدل الصاعد ، كما جاء فى فلسفة افلاطون ، بل بتعمق النفس فى عالم أسمى من العالم المحس . فالنفس تصبح عضوا فى ذلك العالم ، وهى جزء منه ، أكثر منه معرفة له . والمثل فوق مستوى معرفة الجنس الإنسانى الفانى الذى يعيش فى المحسوس [2] ؛ لكن الله لم يشأ أن يحرمه منها حرمانا تاما ، فمنح معرفتها إلى كائنات استثنائية ابتعدت تماما عن الجسد ، وهذه الكائنات هى الأنبياء [3] . وبعد وفاتهم ، تتطهر عقولهم الخالدة تطهرا كاملا ، فلن نلقاها فى العالم المحسّ ، بل تعود إلى العالم المعقول . ذلك بأن العالم المعقول هو مكان الخلود وموطن النفوس الطاهرة ، والذى فيه نتأمل فى طبيعة الله ، فهو ممتزج بنظرية الملائكة الذين منحوا المثل جزءا من شخصيتهم [4] .

هذا ، والمثل من حيث طبيعتها ، هى ، كما فى فلسفة افلاطون ، صور أو مقاييس للكائنات المحسة . فالخير ليس ضمن مجموعة قابلة للفناء ، بل هو بعض الوحدة التى تعدّ نموذجا له [5] . وإذا أردنا البحث عن تعديلات للنظرية الافلاطونية فلن نجدها فى معنى جديد للمثل بالنسبة إلى نظرية المعرفة ، كما ذهب إلى ذلك « فالتر Falter » [6] . فالمثال الفيلونى هو فى رأيه ، « الصورة أو الشكل الذى به يوجد الإدراك الإحساسات المختلفة » ؛ ووظيفتها ، بالنسبة إلى الله الخالق ، لا تختلف عن وظيفة المبادئ المنظمة فى فلسفة « كانت » . أما فكرة أن الأشياء المعقولة يرجع أصلها إلى العقل ، فهذه فى نظر فيلون عقيدة كافرة ، بل هى كبرياء من العقل ،

---

١ – Vita Mos. ، ٢ ، ١٢٧ ؛ de Mon. ، ١ ، ٦ ؛ ٢ ، ٢١٩ .

٢ – leg. alleg. ، ١ ، ٨ ؛ de Mon. ، ١ ، ٦ ، ص ٢١٨ .

٣ – راجع الكتاب الثانى ، الفصل الأول ، الفقرة الثانية .

٤ – لقد فسر حديثا Rodier (Evolution de la Dialectique de Platon, Année philosophique ، ١٩٠٦ ، ص ٦٤) النص المعروف من السوفسطائى Sophiste (248 e) بمعنى المطابقة بين العقل والمعقول على طريقة فلاسفة الأسكندرية .

٥ – de mut. nom. ، ١٤٥ .

٦ – Beitraege zur Gesch. der Idee ، ج ١ ، الكراسة الثانية ، ص ٤٤ – ٤٩ ، جيسن ، ١٩٠٦ .

الذى لايعرف لنفسه حدّا [١] . إنه يتقبل الأشياء المعقولة من الخارج بتأثيرات ، شأنه فى ذلك شأن الإحساس الذى يتقبل الأشياء المحسة .

هذا ، وطريقة المعرفة مشروحة بأنها تمثيل على الطريقة الرواقية [٢] ، أوأنها تحوّل تصوّفى [٣] . أما هذه الصفة الجديدة التى تجعلها فى الفكر الإلهى ، فهى ناشئة عن اتصال نظرية المثل بنظرية الوسطاء . وهنا يجب أن نبحث عن سبب تعديلات الفلسفة الافلاطونية .

إن فيلون لايستطيع المحافظة على استقلال المثل بالنسبة إلى الصانع أو « الديميرج » كما جاء فى طيماوس ؛ فقد علمنا من الرواقيين قبل ذلك أن جميع الأسباب المنتجة راجعة إلى الجوهر الإلهى وحده ، أى أنهم استعاضوا بمبدأ واحد ذى مظاهر متعددة عن المبدأين الذين وضعهما افلاطون ، وهما المثال والصانع . أما مذهب فيلون ، فقد مزج بين هاتين النظريتين ؛ فمن جهة العالم المعقول مميز عن الله ، كما جاء فى فلسفة افلاطون ؛ ولكنه من جهة أخرى ، مشتقّ من الله وخاضع له ، إذ أن الله هو السبب الفعال الوحيد . ونعود فنجد هنا لمحة عامة عن امتزاج الوحدة المطلقة للسببية الإلهية ، مع الاستقلال النسبى فى مجموع هذه المظاهر .

وهكذا أصبح العالم المعقول ، الذى يشمل مجموع المثل ، فكر الله نفسه ، باعتباره خالق العالم [٤] . ونفس هذه الفكرة عن « العالم المعقول » ، ترجع كما أثبت "Horovitz" [٥] ، إلى الحيوان الناطق فى طيماوس ؛ لكن فكرة إخضاع هذا العالم المعقول إلى الله ، بإدخال وحدة المبدأ على الفلسفة الافلاطونية ، يرجع الفضل فيها إلى الرواقى

---

١ – de conf. ling. ، ١٢٥ .

٢ – de Mon. ، ١ ، ٣ ، ص ٢١٦ : إنه الله الذى يطبع خصائص أو صفات التقوى .

٣ – qu. in Gen. ، ٢ ، ٤٦ ، ١٢٥ : حينما يؤخذ العقل برغبة سماوية يريد تطبيق قوته على الطبائع المجردة واللاجسمية .

٤ – de opif. m. ، ٢٤ : منظما العالم العقلى أو اللوغوس الإلهى .

٥ – Untersuch. ü. Philons u. Platons Lehre der Weltschöpfung ، ماربورج ، ١٩٠٠ .

بوزدنيوس Posidonius فى تفسير طياوس ، وهكذا اتخذ اللوغوس الرواقى معنى فى مذهب افلاطون [١] .

وقد حاول فيلون مرارا إدخال نظام على أعمال التفكير الإلهى أو المُثُل ، واختلطت محاولاته اختلاطا وثيقا مع نظرياته عن اللوغوس والأعداد من جهة ، ومع نظريته عن القوى الإلهية من جهة أخرى .

فأحيانا ، نرى أن جميع الكائنات غير المحسة بلا استثناء ، بما فيها الله واللوغوس ، تبدو كأنها مُثُلا : فالله ليس إلا الخير الأول [٢] ، والشمس المعقولة [٣] مقياس كل شىء [٤] ، والذات المثالية المجرّدة من الشكل والجسد ، وغير المرئية من الكائنات [٥] ، وهى الصورة المثال [٦] . لكننا لانجد الله ممثلا كمثال عند فيلون إلا عرضا ، بل نراه على نقيض ذلك فيما وراء المثل . غير أن الكائن الأسمى هو ، على الأقل ، السبب لجميع الأشياء المعقولة وسيدها ومرشدها [٧] . وتلك هى أيضا حالة اللوغوس ؛ فكثيرا ما يبدو أنه أول المثل وأقدمها ، ومثال المثل [٨] ، والجنس الأسمى الذى يعتبر كل ما سواه أنواعا ؛ ولكن هو ، من جهة أخرى ، الأداة التى بوساطتها تكون المُثُل عن الله .

وإنا تناولنا الآن المثل من حيث هى ، نعثر فى كل سطر تقريبا ، على آثار طريقة قسمة ثنائية إلى أضداد تتضاد فى تحديداتها . فالمثل تبدو لنا أزواجا متضادة ، أحدهما طيب والآخر شرير ؛ وأوّل التقسيمات هو ، على ما يظهر ، التقسيم إلى معقول ومحسّ ، والمحسّ فى ذاته ليس إلا مثالا من مثل العالم المعقول [٩] . ويبدو أن التقسيم

١ – Schmekel, Die Philos. der mittl. Stoa ، برلين ١٨٩٢ ص ٤٣٠ وما بعدها.

٢ – de sacrific. ، ٤ ص ٢٥٤ .

٣ – نفسه ؛ Qu. in Ex. ، ص ٥٠٥ ، هنا نعرف أو نكشف الفكرة الافلاطونية عن الخير .

٤ – Qu. in Ex. ، ٨ ، ٢٥١ .

٥ – V. M. ، ، ١٥٨ .

٦ – Qu. in Ex. ، ٢ ، ٣٧ ، ٤٩٥ .

٧ – يبدو أن فيلون قد اعتبر أن عبادة المعقولات كعبادة الله العلى أو الأعلى ، قارن : Reitzenstein, Poimander)

٨ – اللوغوس – مثال (idée) ، de fuga et inv. ، ١٢ .

٩ – Leg. alleg. ، ١ ، ٢٢ .

بين مثال العقل ومثال الإحساس ، هو أيضا من نفس هذه الطبيعة [١] . وهكذا جمع فيلون المقابلات المختلفة للعالم المعقول : الفرد الذى يوازى السبب الفعال ، والزوج الذى يوازى المادة ؛ تشابه وعدم تشابه ، توافق واختلاف ، فصل وإبادة . وهذه اللوحة تحاكى ضروب التقابل بين المادة والصورة فى de opificio mundi ؛ فمن جهة الفوضى ، وانعدام الكيفية والروح ، والاختلاف ، والشقاق ؛ ومن جهة أخرى النظام والكيفية والحيوية ، والتوافق والوئام التى هى من خير المثل [٢] .

وكذلك فى تعداد الكائنات المثالية التى خلقها الله ، كما ورد فى سفر التكوين ، يحاول فيلون أحيانا ، إدخال التقسيم إلى أضداد [٣] . وفى نهاية وصف العالم المثالى ، فى كتاب التفسير الرمزى le Commentaire allégorique [٤] نجد حول أحد هذه المتعارضات ، وهو التعارض بين مثال العقل ومثال الإحساس ، بعض آثار نظرية غامضة نوعا ما عن علاقات الأضداد فى عالم المثل ؛ فإذا استعرضنا عقلا فرديا وقوّة ، أو خاصة إحساس فردية ، وجدنا أن هذين التعبيرين متصلان بعضهما ببعض . فالعقل لايكون فعالا إلا بتأثير الإحساس ، الذى يعمل هو أيضا بفعل تأثير المحسوسات ؛ وذلك بعكس المثل المتوافقة ، فلا صلة بينها ، وليست فى حاجة بعضها لبعض . فمثال العقل لاينتج الإحساس ، إذ لايمكن أن يتمّ ذلك إلا بوساطة المحسوسات التى لامكان لها فى العالم المثالى ؛ وكذلك الإحساس الجنسى ، أو فكرة الإحساس ، فهو فى غير حاجة إلى المحسوسات . إذاً ، فالتعبيرات المثالية منفصلة بعضها عن بعض فى العالم المعقول ؛ فلها ، كما يقول فيلون ، تمام وحدود [٥] . فيجب إذاً ، أن ينسب عدم الكمال وعدم التحديد ، فى العالم المحسوس ، إلى اختلاط المثل [٦] ، ولكن النتيجة غير واضحة تماما عند فيلون .

---

١ — Leg. alleg. ، ١ ، ٢٢ .

٢ — de opif. m. ، ٢٢ .

٣ — نفسه ، ٣٣ .

٤ — Leg. alleg. ، ٢٢ — ٢٨ .

٥ — Leg. alleg. ، ١ .

٦ — قارن نظرية اختلاط القوى ، ٣ ، فقرة ١ .

والواقع أن هذه النتيجة ليست مفهومة ؛ ويستدلّ من النص الذى يلى ما قدمنا ، أن فيلون فسر افلاطون تفسيرا غير واضح . ففى « طيماوس » (36 cd) وصف افلاطون تكوّن السماء الحساسة ، بامتزاج مثالين : مثال الذاتية ومثال الغيرية . وعند ما نقل فيلون هذه الفقرة ، ظنّ أن المقصود منها هو أن السماء هى التى كوّنت المثال المعقول ، فعارض هذا الرأى قائلا بأن السماء المحسة مصنوعة من المادة ، دون أن يفهم ما يقصده افلاطون ، وهو أن المحسّ ناتج من اختلاط المعقولات . وعلى كل ، فلا يجوز أن ننسب هذا التفسير إلى فيلون ، لأنه هو نفسه أخذ فى ذلك برأى « الرياضيين » كما قال [١] .

وليست القوى الإلهية مميزة عن المثل ؛ فالنماذج غير الجسدية مدركة كأنها أسباب فعالة ، وعلى العكس نرى القوى مدركة كأنها مثل ، والقوّتان الأعلى هما — فى الوقت نفسه — مُثُل المُثُل [٢] . وكثيرا ماتوصفان بأنهما مقياسا الكائنات ؛ فالقوّة الملكية هى مقياس الأشياء الخاضعة ، والقوّة الشعرية هى مقياس الخيرات [٣] ، وهذه الأخيرة لا تختلف عن مثال الخير ؛ فهى تمنح صفات إلى الذين تجرّدوا من الصفات ، وصوّرا إلى من لاصور لهم [٤] .

والطريقة التى يؤكد بها فيلون التماثيل بين المثل والقوى ، جديرة بالملاحظة . وهو لايقول فى أىّ مكان ، بشكل واضح ، إن المثل هى القوى ؛ ولكنه يذكر أن بعضهم درجوا على تسمية القوى مثلا [٥] .

وهنا ، نرى أيضا مثلا من أمثلة تعدّد الأسماء التى كثيرا ما نلاقيها فى مذهب المزج الفلسفى وفى مذهب المزج الدينى أيضا . وهذه العادة فى التعبير قد تشير إلى أن أحد الرواقيين قد حاول أن يعثر فى المثل على القوى الحيوية للرواقية . وهنالك أيضا

---

١ — de decal. ، ١٠٢ — ١٠٥ . المقصود غالبا من « الرياضيين » ، هم الفيثاغوريون المحدثون .
٢ — qu. in Ex. ، ٢ ، ٦٣ (Harris ، ٦٤) .
٣ — de sacr. Ab. et. C. ، ٥٩ ؛ الله أيضا مقياس qu. in Gen. ، ٤ ، ٨ ، ٢٥١ ؛ لوغوس — مقياس (نفسه ، ٤ ، ٢٣)
٤ — de Mon. ، ١ ، ٦ ، ص ٢١٩ .
٥ — نفسه de sacrific. ، ١٣ ص ٢٦١ : المثل هى الاسم الحقيقى للقوى .

فقرة أخرى يبين لنا فيها فيلون هذا الاندماج بين التصوّر الافلاطونى ، والتصوّر الرواقى . فالقوى الحيوية التى حافظت على الأجناس الحيوانية عند حدوث الطوفان[١] قامت بلا شك بوظيفة المثل . ولكن لايجب أن ندهش إذا رأينا ، فى موضع آخر ،[٢] أن هذه القوى ليست عناصر العالم المعقول ، بل هى أسبابه الآلية . وهنا يسير العالم المعقول جنبا إلى جنب مع العالم المحسّ المقابل لله . وهنا أيضا يحسّ بضرورة وجود وسيط ليظهر الله فى كل عام وليمنع العالم عن الانحلال [٣] . وكذلك يبدو التفسير الرواقى للمثل أيضا فى النظرية الغامضة ، المتعلقة بامتزاج القوى السابق الإشارة إليها ، والتى يمكن تفسيرها بأنها اختلاط المثل التى تكوّن العالم المحسّ ، بينما نرى المثل منفصلة . وإذًا ، فالمثال شىء واحد هو والصفة الرواقية [٤] .

وبالاختصار ، فإن جميع المعارف الخاصة بالكائنات الوسيطة ، التى يرجع أصل غالبيتها إلى الفلسفة اليونانية ، قد مرّت ــ قبل وصولها إلى فيلون ــ بإعداد لاهوتى طبعها بمظهر معارف دينية أكثر منها فلسفية .

تلك هى الحالة التى وجدناها عليها عند هذا اليهودى السكندرى ؛ لكنه عمد إلى تحويلها فجعل لها مظهرا أكثر مطابقة لمذهبه الروحى الدينى الدقيق ، هذا المذهب الذى يستبعد جميع التفسيرات المادية والطبيعية البحتة .

---

١ – الجنس حسب تعاقب الماهية قد حُفظ (qu. in Gen. ، ٢ ، Harris ، ٢١)

٢ – de Confus. ling ، ١٧٢ .

٣ – كذلك فى qu. in Gen. ، ٤ ، ١٣٨ ، العالم الحى والعالم المعقول هما مقابلان للإله الذى هو نموذج لهما ؛ والأمر يكون مفهوما واضحا حينما يعتبر الإله نموذجا بينما اللوغوس الذى كون عالم المثل لم يفعل إلا أن قلد نموذجه ، كما جاء فى رسالة بلبلة الألسن ؛ إذ اللوغوس يقوم بين الأب والعالم المعقول ، كما يقوم الصانع افلاطون بين المثل والعالم المحسوس .

٤ – de fuga et invent. ، ١٣ .

الفصل الرابع

الكون

موجز : ١ – النظريات الكونية ؛ الأثر الراجح للفلسفة الرواقية ؛ الفلسفة الافلاطونية والفلسفة المشائية ؛ علم وصف الإنسان . ٢ – العبادات الكونية ؛ نظرية العالم هى بنفسها شرح تام للكائنات ؛ العبادات الكونية المختلفة عند فيلون ؛ الشرك اليونانى باعتباره عبارة كونية ؛ عبادة العناصر ؛ التنجيم الكلدانى ؛ نقد فيلون ؛ المكان المحفوظ للتنجيم فى الحكمة ؛ العالم المتوسط الذى تنسب إليه وظائف اللوغوس .

---

١ – النظريات الكونية

لايوجد عند فيلون علم كونى بالمعنى الصحيح ، بل هنالك مذكرات وملخصات لبحوث طبيعية ؛ قوامها الشرح المجازى ، وأحيانا تشابه التعبيرات [١] . ومهما بلغت هذه الأجزاء من الأهمية والطرافة ، باعتبارها مصادر لمعرفة الفلسفات السابقة [٢] ، فهى بعيدة كل البعد عن التعبير عن مجموع أفكار فيلون ، بل إن قيمتها فى هذه الناحية دون مقدارها بكثير .

وإذا ضربنا صفحا عما تحويه هذه البحوث [٣] من الآراء المبتذلة التى نجدها فى جل المعارف الأولية لعلم الفلك [٤] ، فإننا سنتبين أن للفلسفة الرواقية الأرجحية فيها .

---

١ – هكذا النظرية الرواقية الخاصة بالخلط .de confus. ling ، ١٨٣ – ١٨٨ de providentia de incorruptibil. mundi.

٢ – وخاصة فى عدم فساد العالم وفى العناية ، وهما بحثان فلسفيان حقا ، ويعتبران من المصادر الهامة لتاريخ الفلسفة الرواقية .

٣ – وأكبر هذه الأجزاء ، وهو عرض كامل للفلسفة الكونية ، نجده فى الكتاب الثانى questions sur l'Exode وطبقا للخطة الواردة فى الفقرة ٨٣ ، نجده يعالج على التوالى موضوعات العالم بصفة عامة (٦٩ – ٧٣) ، والسماء (٧٣ – ٨٣) ، والعالم الذى تحت فلك القمر (٨٣ – ٩٣) . وهذا الجزء الأخير فيه ثمان عشرة ثغرة .

٤ – qu .in Ex. ، ٢ ، ٥٥ ، ٥٠٩ ؛ qu. in Gen. ، ٤ ، ١٦٤ ، ٣٧٠ .

وتأكيد تجاذب أجزاء العالم [١] ، هو الرأى السائد فى هذه الفلسفة الكونية . وهو أمر جدير بالملاحظة ، إذ أن الرواقيين يستندون على هذا المبدأ للادعاء بأن جميع أجزاء العالم موجودة بفعل قوّة داخلية . ومثل هذا المذهب الكونى كان يجب أن يكتنى نفسه بنفسه . ويسلم فيلون أيضا بشرح الكائنات بأنها خلط بين التوتر والارتخاء ؛ وهو يعرض نظرية مبدأ الارتباط الطبيعية والنفس ، ويسلم بنظريّة اختلاط العناصر [٢] . نعم إنه لا يوافق على احتراق العالم [٣] ، شأن الرواقية الوسطى ، لكنه مع ذلك يسلم بالاحتراقات والطوفانات الجزئية [٤] .

وفى نظريته عن السماء ، أعطاه المذهب المشائى فكرة الخلاصة الدورية [٥] ؛ لكنه فضل أن يستقى من طيماوس لافلاطون ، الأوصاف الإجمالية [٦] ، وفكرة الكواكب باعتبارها آلهة حساسة ذات شكل إلهى [٧] ؛ وقد تأثر بنفس هذا التأثير فى التعبيرات التى يستخدمها فى المقابلة بين السماء ، باعتبارها وحدة — أو على الأخرى المقلدة للوحدة — وبين العناصر التى تكوّن زوجين [٨] ؛ وكذلك فكرة توافق الكرات [٩] وسرعة السماء « التى تفوق سرعة الطيور » [١٠] . أما وصف المنطقة التى تحت القمر فى كتاب « حياة موسى ، la Vie de Moïse » (I ، ١١٨ — ١٢٢) ، وفى بعض الفقرات الأخرى ، فليس فيه أية مميزات جديرة بالاهتمام ؛ اللهمّ إلا إصراره على

---

١ — qu. in Ex. ، ٢ ، ٦٩ ؛ de opif. m. ، ١١٧ ؛ القرابة الخاصة بين الكواكب السيارة وكرة ما تحت القمر ، in Ex. ، ٢ ، ٧٨ — ٨١ ؛ خيرات الأرض والماء ، V. M. ، ٢ ، ١١٩ .

٢ — in Ex. ، ٢ ، ٨٦ .

٣ — quis rer. div. h. ، ٢٢٨

٤ — Vita. Mos. ، ٢ ، ٢٦٣

٥ — qu. in Gen. ، ٤ ، ٨ ، ٢٥٠ ؛ نفسه ٧ ، ٣١١ ؛ نفسه ، ٣ ، ١٧٨ ؛ وهو تسليم ويقبل أيضا المقابلة بين النار المغذية والنار الهادمة ؛ V. M. ، ١ ، ٦٥ ؛ ٢ ، ١٤٨ — ١٥٥ ؛ qu. in Gen. ، ص ١٨٦ ، de Abrah. ، ٢٠٥) .

٦ — de Cherub. ، ٢١ — ٢٧ وطيماوس 38 c. d. .

٧ — qu. in Gen. ، ٤ ، ١٥٧ ، ٣٦٥ .

٨ — qu. in Ex. ، الموضع المذكور .

٩ — نفسه qu. in Gen. ، ٣ ، ٣ ، ١٧٢ .

١٠ — qu. in Gen. ، ٣ ، ٣ ، ١٧٢ .

المقابلة بين الأرض ، بوصفها مركزا لعدم الاستقرار وللشرور ، وبين الموطن السماوى ، غير القابل للفساد ، والذى يسكنه السعداء . لكننا ، بالكلام عن هذا هنا ، نتجاوز حدود علم الطبيعة .

ويرتبط بهذا المذهب الطبيعى ، نوع من علم وصف الإنسان الطبيعى يصف وظائف الإنسان العقلية . وعبثا نحاول الجمع بين هذا العلم ، والمذهب الأخلاقى الدينى الخاصّ بالنجاة [١] ، فالنفس هى فقط سبب الوحدة بين أجزاء الجسم . أما عن تقسيم النفس ، فهو يسلم بالتقسيم إلى سبعة أقسام الذى وضعه الرواقيون . (أى الجزء المولِّد ، والكلام ، والحواسّ الخمس ، أو الثمانية إذا أضيف إليها العقل [٢] . وكثيرا ما يشير بكلمة « غير معقول » ، إلى مجموع هذه الأجزاء السبعة . ويوافق هذا التقسيم أيضا ، التقسيم إلى عقل وكلام وحواس ؛ أما الجزء المولد ، فقد ضرب صفحا عنه [٣] . وهو يستعمل أيضا التقسيم إلى ثلاثة أقسام ، الذى أخذ به المذهب الافلاطونى ؛ ونراه خاصة فى كتبه الأولى عن les Allégories حيث تصبح نظريته المتعلقة بمقاومة الرغبة والشهوة ، لامغزى لها لو سلم بالتقسيم الرواقى [٤] . وأخيرا ، نراه يشير أحيانا إلى تقسيم أرسطو [٥] الذى خلط مرّةً بينه وبين تقسيم افلاطون . وعندما يتحدّث عن تركيزات الأجزاء ، لايكاد يتردّد فى تقديم عدّة آراء فى آن واحد ، دون الاختيار من بينها . وربما قدمها منسوبة إلى غيره ، وهى طرق تدلّ على تشككه فى هذه المسائل [٦] .

---

١ – هذا الموضوع درسه جيدا جدا Freudenthal, Erkenntnisslehre Phil. v. Alex. برلين عام ١٨٩١ .

٢ – leg. alleg. ، de opif. m. ، ١ ، ١١ ؛ quod det. pot. ins. ١٦٨ ؛ de agric. ٣٠ ؛ Qu in Gen ، ١ ، ٢٨ ؛ نفسه ، ١ ، ٧٥ ، ٤٩ .

٣ – leg. alleg. ، ٣ ، ٤١ ؛ نفسه ، ١٠٣ . خلافا للنظرية الرواقية العادية يوجد تدرج بين هذه التعابير ، لأن اللغة أقرب إلى العقل منها إلى الإحساس .

٤ – نرى وصفا تفصيليا لهذه فى رسالة leg. alleg. ، ٣ ، ١١٥ وما بعدها ؛ de concup. ، ٢ ، II ، ٢٨٧

٥ – qu. in Gen. ، ٢ ، ٥٩ ، ١٤٢ ؛ نفسه ، ٤ ، ١٨٦ ، ٣٨٦ .

٦ – de An. sacr. id. ، ٧ ، ٢ ، ٢٤٤ ، de sacr. Ab. et C. ، ١٣٦ ؛ quod det pot. ins. ، ٩٠ ؛ qu. in Gen. ، ٢ ، ٣ .

هذا . وتبدو وسط جميع تلك الآراء التافهة فكرة هامة ، وهى الوحدة المعنوية الداخلية للنفس ، ولكن تأكيد هذه الوحدة راجع على الأخرى إلى علم النفس الدينى لاإلى الطبيعة . ولم يذكر شيئا عن وحدة أجزاء النفس ، باعتبارها حقيقة واقعة ، إلا مرّة واحدة [١] ، إلا أن وحدة هذه الأجزاء معتبرة من المثل العليا . وتمّ الوحدة بترتيب هذه الأجزاء ترتيبا مقاميا ، وبإخضاع غير المعقول للعقل . ومع هذا ، فيجب أن يجد كل جزء مكانه فى غير المعقول ؛ فمثلا ، الكلام أقرب إلى العقل من أىّ جزء آخر [٢] .

وكثيرا ما نجد تعريفا طبيعيا « فيزيولوجيا » للكلام ، منقولا عن الرواقية [٣] ، لكننا نعثر قبل كل شىء على تفصيلات متعلقة بالإحساسات . وأهمّ مسألة هى ترتيبها المقامى ؛ فأوثقها قرابة بالنفس ، وأكثرها فلسفة هو النظر ، إذ ورد عنه مديح طويل [٤] ، وهذا التفوّق يرتبط بحكمة قديمة أوردها هيراقليط [٥] . أما السمع ، وهو أقلّ دقة من البصر ، فيكوّن معه الحاستين الفلسفيتين الأعلى روحية . وتضاف إليهما أخريان متعلقتان لابالحياة الطيبة بل بالحياة فقط بالالتجاء إلى الجسم ، وهما الشم الذوق [٦] . وفى مكان آخر نعثر على الحاستين الأدنى فى الدرجة ، وهما الذوق واللمس ، بينما يعتبر الشمّ وسطا [٧] .

والتفصيلات المتعلقة بالظروف الطبيعية والفيزيولوجية لحاستى السمع والذوق ، مستقاة خاصة من افلاطون وأرسطو ٨ . فالمعرفة الحساسة تتطلب معاونة الإحساس .

---

١ – .leg. alleg ، ٢ ، ٣٧ حيث قوى النفس توجد معا فى زمن واحد .

٢ – .qu. in Gen ، ٤ ، ٨٥ ، ٣١٠ . إن موت العقل يهدم أيضا الغير المعقول أو العقل . (.qu. in Gen ، ١ ، ٧٥ ؛ ١ ، ٩٥) .

٣ – عن اللغة ، راجع .migr. Ab ، ٧٠ – ٨٦ .

٤ – .de Abr ، ١٥٠ – ١٦٧ . إنه متحرك دائما كالتفكير يمسك بالنور ، أجمل الكائنات ، وهو أصل الفلسفة (.spec. leg ، ٣ ، ٣٤ ، ٣٣٠ ؛ .qu. in Gen ، ٢ ، ٣٤ ؛ ١١٣ ؛ Harris ، ٢٢) . وعن ضعف البصر ، انظر أيضا .de Abr ، ٧٦ .

٥ – ذكر فى de judice ، ٢ ، ٢ ، ٣٤٥ ؛ .Diels, Fr. der Vorsokr قطعة ١٠٧ ص ١٨١ .

٦ – .qu. in Gen ، ٣ ، ٥ ، ١٧٧ ؛ الحواس الخمس .de Abr ، ١٤٩ .

٧ – .qu. in Gen ، ٤ ، ١٤٧ ، ٣٥٦ (راجع .de Abr ، ٢٤١) .

٨ – يُرجع Freudenthal (ص ٤٦) إلى أرسطو (de anima ، .420 a ، ٧ وما بعده) .

والعقل؛ وهى وحدها ، لاالحاسة ، التى تدرك وتفهم الإحساسات المختلفة ؛ والتمثيل أيضا يحفز العقل على إنتاج الإرادة ، ثم القبول . لكن القبول لايحدث إلا فى حالة عدم وجود تمثيلات متعددة ، تعمل بقوّة واحدة ، وفى شبه توازن [1] .

وبالإجمال ، فنحن أمام مزج وتلفيق تقبل فيه جميع العناصر ، وخاصة المشائية والافلاطونية التى تتفق مع الفكرة الرواقية الأساسية ، المتعلقة بتعاطف أجزاء العالم . وهذا ، هو أدقّ تعريف لوجهات نظر فيلون الكونية .

٢ — العبادات الكونية

إن أغرب شيء فى علم الكون الذى شرحناه ، هو بلا شك مقدرته على التحرّك بحرية تامة فى مؤلفات فيلون . فالمطمح الذى يرمى إليه هو أن يشمل التفسير الكامل للأشياء ؛ فالسماء سيدة الأرض ، وتعاطف الكائنات يخلق جميع الحوادث بحكم ارتباطها المحتوم . ولكن أليس هذا ، على وجه التحقيق ، إنكارا لوجود عالم معقول أسمى من العالم المحس ؛ ومن ثم ، إنكارا للتفكير الفيلونى بأسره ؟ أليس الكون مماثلا لله ؟ ومع تسليم فيلون بالتصوّر أو بالإدراك الرواقى للعالم ، نراه يحارب هذه النتيجة . والتوفيق بين هاتين الناحيتين : العالم الإلهى ، وإله خارج دنيوى ، لايمكن أن يتمّ إلا بالتقريب بين عبادة الله وعبادة اللوغوس . وهكذا يتحوّل العالم، مثل اللوغوس، إلى وسيط بين الله الأسمى والروح الإنسانية .

ما قاله عن أحوال الرائحة (.de ebriet ، ١٩١) والذوق ، وإلى افلاطون (طيماوس ، b ٦٧) وأرسطو (b ٤١٩ ، ٤) وما بعدها ما قاله عن الصوت (.quod deus imm ، ٨٤) . وأول فقرة عن الذوق التى نراها فى عرض الاستعارات أو المجازات جاءته إذا بواسطة بعض الشكاك .

١ — هنا نجد : أولا، نظريات رواقية (.quod deus imm ، ٤٢ ؛ صفات أو خصائص حساسة حقيقية .de sacr. Ab ، ٣٦ ، فى حكم أخلاق أصله كلبى رواقى ؛ مهمة الروح الممتدة إلى الحواس ؛ .leg. alleg ، ٢ ، ٣٧ ؛ .de fuga ، ١٨٢ عوامل الإدراك الثلاثة .qu. in Gen ، ٢ ، ٢١؛ التمثيل المتميز للإحساس .quod det. pot ، ١٦. ثانيا : مسائل مشائية افلاطونية (الحواس المذكرة والمؤنثة) .quod det. pot ، ١٧٢؛ الهواء وسط للإحساسات، .V. M ، ٢ ، .de Somn ، ١ ، ٢٠ ، وأيضا فى فقرة شكية عن استحالة إدراك السماء ؛ الحساسية هى أمر استقبالى بحت .leg. alleg ، ٣٨ ؛ دور أو وظيفة العقل نفسه ، ٤٠ .

إن فيلون يعرف العبادات الطبيعية المطبوعة قليلا أو كثيرا بطابعى الرواقية والتنجيم ، ويذكرها لينتقدها ، هذه العبادات التى انتشرت فى عصره وفى بيئته فألّهت العالم أو بعض أجزائه . ومجموع هذه العبادات ، هو فى نظره الشكل الأسمى للإشراك ؛ أما شكله الأدنى ، فهو عبادة الأصنام أو الحيوانات . وهذا التصوّر أو الإدراك الطبيعى للوثنية قد استمده ، على ما يبدو ، من المجاز الرواقى . وللرواقيين فى هذا الصدد روّاد سابقون عديدون حاولوا أن يكشفوا تحت ستار الآلهة الشعبيين رمز أجزاء العالم ، وبذلك أضيفت الأساطير إلى عبادة العالم ، الذى هو أساسها .

هكذا يتصوّر فيلون الأساطير على وجه التحقيق . فالآلهة ليست إلا أسماء كاذبة أطلقت على أجزاء العالم ؛ والخرافات هى قصص عجيبة ، وكثيرا ما تكون عابثة ، أضيفت إلى تلك الأسماء [١] ، وقد اتهم بعض السوفسطائيين باختلاق هذه الأسماء والأساطير [٢] . ومما تجدر ملاحظته أن علم الكلام الوثنى قد بدا فى هذا الشكل لدى المدافعين الأوائل عن المسيحية ، مثل « أثينا جور — Athénagore » [٣] .

وإليك الترتيب الذى وضعه فيلون لعبادات العالم : أولا ، عبادة العناصر ، ثم العبادات التنجيمية ، التى جعلت أحيانا عبادة واحدة ، وقسمت أحيانا إلى عبادة النجوم ، وعبادة السماء ، وعبادة العالم [٤] .

والمعروف أن العناصر كانت — داخل هذا المذهب الرواقى نفسه — تعتبر أحيانا مبادئ مدبرة وإلهية لامادة للعالم . وقد ميز Varron و « سنيكا » هذين المعنيين [٥] . وفى عصر « أوغسطس — Auguste » ، عدّد Manilius الفروض المختلفة ، المتعلقة بنشوء العالم ، فأضاف ما يأتى إلى السماء والنار والهواء : التراب ليس له والد ،

---

١ — de Decal. ، ٥٣ — ٥٨ ، de conf. ling. ، ١٧٣ .

٢ — يعتبر هيرودوت (٢ ، ٥٣) أن هومير وهزيود قد أطلقا اسميهما على الآلهة ، وهذه الرواية يمكن أن تفسر هذا النص لفيلون .

٣ — leg. pro Christ. ، 22 c. وما بعدها .

٤ — de Decal. ، ٥٣ — ٥٨ .

٥ — فارون Varron المذكور فى كتاب Reitzenstein, Poimandres ص ٦٩ . سنيكا Epist. ، ١١٧ ، ٢٣ : العناصر التى يدار بها العالم .

ولا النار ، ولا الهواء ، ولا الماء ؛ إنهم جميعا قد اعتبروا إلهـا [١] .

ولتأليه العناصر ، كان من المستطاع الاستناد إلى أمبيد وكل — Empédocle الذى نسبت إليه هذه النظرية [٢] .

وكان لهذه العبادة أكثر من مصير واحد ، بل يخال ، على ما شهد به فيلون ، أنها ظهرت فى عصره فى بعض الأوساط اليهودية سوية مع التنجيم . وأطلق بعض المفسرين اليهود معنى العناصر ، على « آباء إبراهيم » ، قائلين إن هذا الأخير اتجه نحوها عند وفاته [٣] . ومما لاشكّ فيه أن عبادة العناصر ، التى عثر عليها « ديتريش — Dieterich » فى أوراق بردية غنوصـية مرتبطة بهـذا الاتجاه [٤] . فالصيغ الرمزية للصلاة التى أوردها ، والتى تنشد منشأ كل عنصر من عناصر الجسم الفردى فى العنصر السابق الأولى ، لاتخلو من وجوه الشبه الغريبة مع فكرة مارك أوريل [٥] .

وهكذا يمثل فيلون كل عنصر ، مُسهما بنصيبه فى إكمال الصورة أو الشكل الإنسانى ؛ فكل منها يرفع صوته ليبين للإنسان ما هو مدين به إليه [٦] . والمجموع الإلهى المكوّن من عناصر الكلّ ، أوحى إلى موسى مشاعر دينية [٧] .

هذا ، ولا يمكن أن نوضح أكثر من ذلك طبيعة عبادة العناصر هذه ، على أن هنالك ميلا إلى ربطها بالمذهب الذى نسبه « سنيكا » إلى « المصريين »، كما حاول Reitzenstein أن يفعله [٨] . ويبدو كل من العناصر الأربعة فيها على شكل زوج :

---

١ — Astron. ، ١ ، فى المبدأ .

٢ — Diels, Dox. gr. ، ٣٠٣ .

٣ — quis rer. div. h. ، ٢٨ .

٤ — Abraxas ، ص٥٦ — ٦٢ . وتوجد أيضا إشارة إلى عبارة من هذا النوع لدى القديس بولس رسالة إلى أهل غلاطية ، ٤ ، ٣ : عند ما كنا صغارا كنا مستعبدين لعناصر العالم .

٥ — Pensées ، ٤ ، ٤ .

٦ — de op. m. ، ١٤٦ ، ٢ ، وراجع خاصة ٢٨٢ —٢٨٤ التى أعادها quis rer. div. h. تقريبا مرقص أوراليوس ، ١٠ ، ٧ .

٧ — de human. ، ٣ ، ٢ ، ٣٨٧ .

٨ — يمكن أن تشير كلمة « المصريون » إلى Chérémon الرواقى . ويقدم Jamblique (de myster. ، ٨ ، ٣) نفس النظرية على اعتبار أنها مستقاة من النصوص الهرمية . راجع ف

ذكر وأنثى . وقد عرض Athénagore هذا المذهب ، مضموما إلى عبادة العناصر الرواقية [١] . ويغلب على الظنّ أن هذا التفسير هو التفسير المجازى لعبادة هِرموبوليس المصرية القديمة ، حيث كان « توت » يكوّن تساعيّة مع أربعة أزواج من الآلهة التابعة المرءوسة ، فالمجاز نفسه رواقى بلا شكّ . نعم، إن المتخصصين فى علوم قدماء المصريين غير متفقين على التفكير بأن أزواج الآلهة الأربعة يمثلون فى الأصل العناصر الأربعة[٢]، لكن الرواقيين كانوا يستطيعون أن يجدوا فى علم الطبيعة عناصر مثل هذا التأويل [٣] .

وقد أراد Reitzenstein أن يجد عند فيلون آثارا لهذا العلم الكونى المجازى . فلوغوس الكائن قد مُثِّل مرتديا العالم كأنه ثوب ، أى « العناصر الأربعة وما يكوّن عنها » [٤] ، واللوغوس يطابق حتما « توت هرمس » ، الإله الأسمى للتساعيّة . ولكن لايغرب عن بالنا أن هذه الفقرة جزء صغير من مجاز ملابس الكاهن الأكبر ، المتوسع فى شرحه فى مكان آخر . وهذا الثوب محاكاة للعالم ولأجزائه ، وإليك السبب الذى من أجله يرتديه : « عند ما يقدم الكاهن الأكبر القربان ، يشترك معه فى تقديمه العالم كله الذى يرتدى تقليده . فكان من الضرورى أن الذى ينذر نفسه لأب العالم ، يستخدم كوسيط أكمل الكائنات ، أى ابنه » . فإذا وضع هذا النصّ هكذا فى نطاقه الحقيقى ، أصبح يعنى فقط أن الكون كائن أدبى أو عقلى ، يشترك فى العبادة الإلهية ، ووسيط بين الله والنفس المصليّة . وهذه الفكرة تؤدى بنا بعيدا فى عبادة العناصر .

وبالاختصار ، فإن عبادة العناصر لامعنى لها عند فيلون إلا المجاز الرواقى

هذا اللفظ بوسيه Bousset, Der Schulbetrieb ، ص ٢٧ ، الذى يقرب فضلا عن هذا نص سنيكا فى Qu. in Gen. ، ٣ ، ٣ ، حيث الحديث عن ريح كأنه مذكر .

١ – legat. pro Christ. ، ص ٢٣ .

٢ – Chantepie de la Saulsaye, Manuel ، ص ١١٣ من الترجمة الفرنسية ـ

٣ – وهم يسلمون خاصة بوجود نوعين من النار .

٤ – de fuga et inv. ، ١١٠ .

المدرسى أو « الكلاسيكى » ، الذى يقرّب بين العناصر والآلهة الشعبية ، مع نزعة معينة إلى تأليه العناصر نفسها .

ويطلق على أنصار العادات التنجيمية اسم عامّ ، وهو « الكلدانيون » . ويشمل المذهب الكلدانى مجموعة من المعارف المختلطة نوعا ، وأولها وأهمها كشف الغيب بوساطة النجوم ، وخاصة التنبؤ على أساس تاريخ الميلاد ؛ فالكلدانيون مجرّد قرّاء طوالع ، وأطلق عليهم هذا الاسم بحكم وظيفتهم لابحكم أصلهم .[١]

ولكن ، حول هذا العمل الذى يقومون به ، قد اجتمعت النظريات المتصلة بها اتصالا وثيقا أو بعيدا . فأوّلا ، نذكر علم الفلك ، الذى لايميزه فيلون عن كشف الغيب ، فى أىّ موضع من مؤلفاته . لقد كان إبراهيم الكلدانى هو أيضا « إنسانا يكثر النظر إلى السماء ، وعالما من علماء الظواهر الجوية » . وكانت موضوعات علمه عظمة الشمس ، وظهور الفصول ، ومنازل القمر[٢] . وقد انضمّ إلى علم الفلك ، النظريات الفيثاغورية الجديدة ، المتعلقة بالأعداد وعلاقاتها التى تسيطر على حركات النجوم . فعلم الفلك ليس إلا جزءا من علم الأعداد . هذا ، والمنجمون يسمون رياضيين[٣] .

ولكن المعروف أن الرواقية كانت تستمدّ من مذاهبها أساسا نظريا لقراءة الغيب ، وهذا هو ما يكوّن فلسفة الكلدانيين الدينية . فجميع أجزاء العالم فى اجتماع وتعاطف متبادلين ؛ والأشياء المنظورة موجودة وحدها ، وفيها يجب أن يبحث عن الله الأسمى ، الذى هو إما العالم ، أو روح العالم ، أو القدر والضرورة ؛ والحركات الدورية التى تسير عليها النجوم ، هى سبب جميع الخيرات وجميع الشرور عند الإنسان الزائل[٤] .

ويخال أن فيلون عرف علم التنجيم ، بل وتذوّقه . فهو يقصّ أنه سمع أحد الرياضيين

---

١ – Bouché-Leclercq يقول فى ص ٥١ من كتاب Astrologie grecque « هؤلاء الكلدانيون منجمون يونانيون » .

٢ – de mut. nom. ، ٦٧ .

٣ – qu. in Gen. ، ٣ ، ص ١٦٧ . ويوجد نبذتان هامتان فى التنجيم فى الفقرات الفيثاغورية المحدثة عن العدد ٤ (op. m. ، ٥٥ – ٦٢) ، وعن العدد ٧ (نفس المرجع ١١٢ – ١١٧) ؛ de somn. ، ٢ ، ١١٥ .

٤ – de mut. nom. نفس الموضع ؛ de migr. Abrah. ، ١٧٨ .

يقول : إن « النجوم ، شأنها فى ذلك شأن بنى الإنسان ، تحارب فى سبيل المقام الأول ، وإن أقواها محاطة بأدناها » [١] . وقد تشير هذه الفقرة إلى الكفاح القائم بين المذاهب التنجيمية [٢] بشأن البروج . ويرى فيلون [٣] ، كما يرى المنجمون الكلدانيون والمصريون ، أن أوّل العلامات هو الكبش ، وهذه الفكرة متعارضة مع بعض المذاهب الأقدم عهدا [٤] .

وهنالك ، فى مؤلفات فيلون ، طائفة من التفصيلات والبيانات التنجيمية معروضة بلا نقد ، مثل الألوان المختلفة التى تحدثها علامات البروج فى كل من العناصر المختلفة ، أى الهواء والتراب والماء [٥] ، وأثر الدبّ الأكبر فى الاتحاد بين الناس ، وتعيين الذرية بوساطة الشمس والقمر ، والأثر الأكثر مباشرة الذى يحدثه القمر فى الإنسان وفى إنضاج الثمار [٦] . وأخيرا ، يسلم فيلون بمبدأ قراءة المستقبل بالتنجيم . فعلامات المستقبل موجودة فى الكواكب ، ويمكن التنبؤ بالحوادث ، من شروقها وغروبها ، وكسوفها وخسوفها . وقد جاء فى ملاحظات الحكماء المتكرّرة ، أنه لايوجد أشياء أرضية إلا وعلاماتها فى السماء » [٧] .

أهـذا — كما يرى Bouché - Leclercq (ص ٦١٠) — مجرّد تساهل من فيلون ، فرضه عليه نصّ وارد فى الكتاب المقدّس ، حيث دعيت الكواكب آيات كونية ؟ لانظنّ ذلك ؛ ففيلون يعرف ، ولو جزئيا ، التدليل الذى أورده « كارنياد — Carnéade [٨] ضد التنجيم ، وهو يرفضه صراحة [٩] ، وهذا التدليل مشار إليه إشارة

---

١ — de Somn. ، ٢ ، ١١٤ .

٢ — راجع إشارة أخرى فى V. M. ، ١ ، ٢٤ .

٣ — qu. in Ex. ، ١ ، ١ ص ٤٤٤ .

٤ — راجع Diels, Dox. gr. ، ص ١٩٦ .

٥ — V. M. ، ٢ ، ١٢٦ .

٦ — Leg. alleg. ، ١ ، ٨ ؛ op. m. ، ١١٤ — ١١٥ Wendland ص ٩ ، س ٨ Bouché - Leclerq (فى كتابه Astr. gr. ، ١٠٣) يعتبر إجابة عن نظرية النجوم النهارية والليلية هذا النص عن op. m. ، ٥٦ : لقد أعطى الله النهار للشمس والليل للنجوم .

٧ — توسع مطابق فى op. m. ، ٥٨ — ٦٠ ؛ وفى de mon. ، ٢ ، ٥ ص ٢٢٦ .

٨ — Ciceron, de Divin. ، ٢ ، ٤٢ — ٤٨ .

٩ — qu. in Gen. ، ١ ، ١٠٠ ص ٧٢ .

غير واضحة كل الوضوح فى ترجمة Aucher . إن فيلون يقول : « هؤلاء الذين يهاجمون القدر يستندون فيما يستندون إلى تدليل الوفيات بالحوادث العارضة التى تكدّس فى وقت قصير الجثث ، كما يحدث فى حالة انهيار أحد المنازل ، أو الحريق أو الغرق أو إحدى المعارك أو الطاعون » .

وهذه الفقرة موجهة إلى علم التنبؤ بمصير المولود المؤسس على تاريخ الميلاد * ، كما يستخلص من عبادة شيشرون التى تقول : « إنى أسألكم ، هل جميع الذين قتلوا فى معركة « كان — Cannes » ، قد ولدوا تحت نجم واحد ؟ ومع ذلك ، فقد كانت نهايتهم واحدة » [1] . كما يستخلص أيضا من مقال Favorinus ضد التنجيم الكلدانى الشعبى ، حيث ذكر الوفيات التى حدثت فى وقت واحد ، لأشخاص مولودين تحت نجوم مختلفة ، ويقول : إنهم يموتون فى آن واحد ؛ بأن تبتلعهم الأرض ، أو يخرّ عليهم السقف ، أو بوقوعهم محصورين ، أو بالغرق فى سفينة [2] . لكن فيلون لايسلم بهذا الاعتراض ؛ بل يردّ عليه بما قاله النبىّ موسى من « إن زمن حياة كل إنسان محدّد ، وإن النهاية المشتركة لجميع الناس فى الطوفان قد حددت باجتماع أو قران نجوم لاأعرف ماهى » .

ومع ذلك ، فيجب الاعتراف بأنه — فى هذا الوضع بالذات — ترك حلّ المسألة إلى « الذين يدرسون هذه الموضوعات ، وإلى من يناقضونهم » ، دون أن يرجح جانبا على الآخر . وفى رسالة غير داخلة ضمن المجموعات الثلاث لأهمّ مؤلفاته ، وهى de providentia ، نرى على نقيض ذلك مناقشة حادة جدا ضد علم التنبؤ بمصير الإنسان على أساس تاريخ الميلاد [3] ؛ إذ عاد فتناول بالتفصيل الدليل الوارد فى les Questions ، لا ليردّ عليه فى هذه المرة ، بل ليؤيده . ومما

---

* la généthlialogique

١ — de divinat. ، ٢ ، ٤٧ .

٢ — Aulu - Gelle, Att. noct. ، ١٤ ، ١ .

٣ — ١ ، ٧٧ — ٧٨ .

لاشكّ فيه أن هـذا الدحض للتنجيم منشوؤه بانيتيوس — Panétius [1] . نعم إن صحة هذه الرسالة قد أنكرت ، ولكن لايجوز أن يتخذ هذا التناقض سببا لمهاجمتها .

هذا ، ومما لاريب فيه أن فيلون أخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن العناية الإلهية والحرية الإنسانية ضد التنجيم . بل من الأمور التى لا تخلو من مغزى أنه بالرغم من هذه الأسباب الهامة ، نراه لايوافق دائما كل الموافقة ، على آراء معارضى هذا النوع من أنواع كشف المستقبل .

والآن ، لنا أن نستخلص مما تقدم أن فيلون يعالج علم التنجيم بشيء كثير من العطف ؛ فلهذا العلم ، فى نظره ، مكان مستقلّ بين مجموعة المعلومات الإنسانية . إنه غـير مدرج ضمن « العلوم العامة — encycliques » التى تعلو عليها الفلسفة ، كما هو أمره فى بعض التصنيفات الأخرى للعلوم . بل هو على الأحرى ، الدرجة الأولى من درجات الحكمة ، فقد لقن إلى موسى فى طفولته [2] ، فضلا عن أن إبرهيم من دوحة كلدانية . فمن ملكه ، ملك حكمة ، وإن كانت تلك الحكمة عرجاء غير كاملة . ثم ، لن تحوزه إلا نفس طيبة المولد ، إذ أن المنجم لايخلو من بذور أو أصول الحكمة[3] . فالتنجيم مسلك العلوم المتعلقة بالكائنات المحسة ، إذ أنه يدرس أقواها [4] ، فبواسطته تنفذ إلى النفس الإنسانية الفلسفة عن طريق مشاهدة النجوم وحركاتها المتناسقة . وقد تكون الفلسفة أحيانا هى علم الفلك ، العلم الذى يبحث جوهر السماء وحركتها [5] ، والمعرفة الفلسفية العليا كثيراً ما يشار إليها بأنها معرفة الكائنات السماوية [6] .

---

١ — قد عرف شيشرون هذا .de Divin ، ٢ ، ٤٢ وما بعدها .

وهذه حجج فيلون : ١ — إنه حينئذ لايكون العقاب بعد ممكنا ولا اللوم (٧٩ ، ٨٠ ، ٨١) ولا الشريعة ولا العدالة (٨٢) ؛ ٢ — الشريعة اليهودية تبقى هى نفسها فى كل البيئات المختلفة أشد اختلاف (٨٤) ؛ ٣ — الحجة التى سبق ذكرها عن الموتى فى آن واحد ؛ ٤ — لايمكن تحديد اللحظة التى يولد فيها الكائن (راجع شيشرون فصل ٤٦ و٤٧) . والحجة الثالثة المشتركة هنا وفى questions هى بحسب شيشرون عن Panétius ؛ وباقى ضروب الاحتجاج لا يتفق مع احتجاج شيشرون الذى أخذه عن Carnéade .

٢ — .V. M ، ١ ، ٢٣ .

٣ — .de mut. nom ، ٦٨ .

٤ — .de Cong. er. gr ، ٤٨ — ٥٠ .

٥ — .de op. m ، ٥٤ — ٥٥ .

٦ — .spec. Legg ، ٣ ، ١ ، ص ٢٩٩ .

هذا . وليس لنا أن ندهش لهذا التساهل من جانب فيلون ، وغيره من اليهود الإسكندرانيين ، مثل مؤلف la Sapience [١] ، ذلك ، بأنه عند ما بدأت الأفكار اليونانية تنتقل إلى اليهود ، لم يكن فى مقدورهم أن يستريحوا إلى الأساطير ، التى كانت لاتتلاءم مع الوصية الخاصة بمنع الصور ، نظرا إلى ما أدخلته هذه الأساطير من مشاهد فنّ التماثيل . لكنهم كانوا يستطيعون قبول علم التنجيم الكلدانى ، المطبوع بالطابع الرواقى ، والذى كان يجعل من السماء ومن العالم الإله الأسمى . وهنالك فقرة من « سترابون — Strabon » تدل على ذلك ، فهو يتصدّر بالطريقة الآتية النظرية الموسوية الخاصة بالله : «الله هو ذاك الكائن الوحيد الذى يحوينا جميعا ، مثل الأرض والبحر ، والذى نسميه سماء وعالما وطبيعة الكائنات [٢] » . ويقابل أو يعارض هذه العبادة بصنع التماثيل ، وهى العبادة المصرية واليونانية التى تكون فيها الآلهة مرموزا لها بالتماثيل المختلفة .

ومع ذلك ، فإذا كان بعض اليهود ، من الشغوفين بالثقافة اليونانية ، قد وجدوا ارتياحا كاذبا فى الحكمة الكلدانية ، مثل أخ إبراهيم الذى يرمز فى نظر فيلون لمن ظل محافظا على علم الفلك ، فإن فيلون يرى أن الحكيم الحقيقى جدير بأن يتجاوز بحركته الداخلية ، العالم المحسّ بأسره ، ليدرك العالم المعقول . ومما لاريب فيه أن النجوم أسباب ، وأن الانعطاف الرواقى حقيقى ، ولكنها ليست أقدم الأسباب [٣] . فالنقد الحقيقى للتنجيم وللعبادات الكونية ، ليس نقدا جدليا كما هو عند أمثال كارنياد وبانيتيوس ، بل هو وصف لمسعى النفس الداخلى ، التى تبدأ من المحسّ وتنتهى إلى ما بعد المعقول .

وهذا السعى يُرمز إليه بإبراهيم الذى صار فيلسوفا حقا بعد أن كان كلدانيا ، ويسلك — أى السعى — فى طريقه الاعتبارات الآتية .

---

١ — Sap. راجع Reitzenstein, Poimandrès ، ص ٦٩ — ٧٩ ، فيما يختص بامتداد علم التنجيم إلى الدين اليهودى .

٢ — ١٦ ، ٢ ، ٣٥ .

٣ — Migr. Abr. ، ١٨١ .

فأولا ، الشك le scepticisme الفلكى الذى لا يتفق كثيرا مع الشروح العقدية السابقة . إن فيلون يترك لعلماء الأرصاد الجوية مهمة النقاش حول صحة آرائهم أو احتمالها للتصديق [١] ، كما يترك الناس أحرارا فى الاعتقاد وعدم الاعتقاد بأثر النجوم : « سواء أراد أو لم يرد ، هذا الذى يرغب أو يعارض ، يعانى تأثير النجوم » [٢] . وحتى فى بعض مسائل فلكية ، فإن تعيين حركات الشمس والقمر يتجاوز طاقة عقلنا ، « لأن هذه النجوم ذات قدر إلهى فوق الحد » [٣] ؛ وأيضا ، نظام الكواكب السيارة ، فإنه يبدو له أمرا تخمينيا يحتمل التصديق كثيرا أو قليلا [٤] ؛ فليس هنالك فهم ثابت لأى شىء من الأشياء السماوية . هذا ، ونجد أهم فقرة ، فى رسالة des songes [٥] ، حيث يقابل المؤلف بين الارتياب حول الأشياء السماوية ، وبين التأكد النسبى للأشياء الدنيوية .

ومع ذلك ، فإن هذا الشك ليس إلا طريقة تمهيدية لحكمة أرفع شأنا ، وهى معرفة الإنسان لنفسه ، هذه المعرفة التى تميز فينا جزءين : الروح غير المرئية التى تأمر الباقى ، والجزء المرئى وهو الجسد الخاضع . بل هى تحملنا على تأمل المعقول وغير القابل للتقسيم .

هكذا سنعرف أن العالم أيضا يجب أن يكون أدنى من الكائن المعقول الذى يدبره ، كما أن الروح فينا تدبر الجسد . فنحن لا نعرف الله فى ذاته ، بل باعتباره سيدا ومنظما للعالم [٦] . وأكبر لوم يوجهه (فيلون) إلى الكلدانيين هو أنهم « ليست لهم فكرة عن الجوهر المعقول » . ومع ذلك ، فلنلاحظ أن هذا الانتقال من الكون إلى الإنسان ، ثم من الإنسان إلى الكون مرة أخرى ، مؤسس على نظرية الكون

---

١ — انظر ٢ ، ١٤ من de Somn. بخصوص المناقشة فى العلامة الأولى للبروج .

٢ — Q.i. in Gen. ، ١ ، ١٠٠ ، ص ٧٢ .

٣ — Migr. Abr. ، ١٨٤ .

٤ — quis rer. div. h. ، ٢٢٤ . وراجع فى هذه النقطة Bousset, Der Schulbetrieb ص ٣١ ، ويبدى Apulée فى de Deo Socratis ، شكا مماثلا .

٥ — ١ ، ٢١ .

٦ — فى كل ما تقدم راجع رسالة : Mig. Abr. ، ١٨٥ .

الصغير ، وهى نفسها نظرية تنجيمية [١] . إنه « لمّا كان لايستطيع فهم المدينة الكبرى : العالم ، نراه ينتقل إلى عالم أصغر : الإنسان ، ليجعله يفهم سيد العالم [٢] » .

ولكن بالرغم من الروح العميقة إلى أقصى حدّ ، التى امتاز بها فيلون ، فإنه لم يدرك هنا جمع الحواسّ المثالى الوارد فى « كوجتُّو » ديكارت . فالكون الصغير لايلاحظ إلا باعتباره تقليدا للكون العسير المعرفة إلى حدّ كبير ، ويجب أن يقودنا هـذا التقليد إلى النموذج [٣] ؛ وهكذا يمكن أن يشار إلى الله بعبارة « عقل العالم » [٤] . وروح العالم هذه لاتختلف كثيرا عن نفس العالم ، التى يقبلها بعض الكلدانيين كإله ؛ وهنا لايرتفع فيلون فوق العبادة الكونية .

وأخيرا ، هنالك اعتراض صادر من وحى مختلف كل الاختلاف عن التدليل السابق ، وهو الاعتراض الافلاطونى الذى يرى أن العالم لايمكن أن يكون إلها مستقلا ، لأنه حادث ، فهو إذًا فى حاجة إلى سبب [٥] .

هذا ، والطريقة التى بها نترك الشروح التنجيمية ، تتوقف على طبيعة التقوى الفيلونية التى سنبحثها بعد قليل .

إن فيلون لم يرفض إذًا العبادات الكونية ؛ إنه فقط يزعم أنه تشرّبها على نحو ما فعل فى عبادة اللوغوس ، والحكمة ، والقوى ، والمثل ؛ أى بأن يتخذ من الكون وسيطا جديدا ، أو كائنا مرءوسا لله ، لكنه أسمى من الإنسان [٦] . فالعالم ، مثل اللوغوس ، كائن معنوى يؤدى عبادة لله ، ويصدر إلى الإنسان قوانين سلوكه ، ويقدّم له الحسنات والعقوبات . أما الحكيم الكامل فإنه يجتهد ، فى صعوده نحو الله ، أن يرتفع بجدارة حتى يدرك مستوى هذا الكائن .

---

١ – كما بينه Bouché - Leclercq فى .Astrol. gr ، ص ٧٦ .

٢ – راجع بصفة خاصة عن العالم الأصغر ، .de opif. m ، ١٤٣ – ١٤٤ .

٣ – المثال ، .de Abr ، ٧٣ ؛ عقل العالم هذا ؛ كما فى العبادة الغنوصية للعناصر (تشيد Dieterich المذكور سابقا) ، هذه العناصر معروفة لأنها فينا .

٤ – .Migr. Abr ، ٩٢ .

٥ – .de opif. m ، ١٢ .

٦ – العالم سمى بلوغوس الله : .de Humanit

والعالم ، باعتباره كائنا معنويا ، يقوم كاللوغوس بما عليه من عبادة وفلسفة . وتحت رمز ثياب الكاهن الأكبر ، الذى هو هنا اللوغوس ، يؤدى مع اللوغوس « الخدمة » الإلهية . لأنه « ليس مما يتعذّر إدراكه أن من نُذر لأب العالم ، يتدخل مع ابنه فى عبادة الموجد » [١] .

وقد عرفنا ، من قبل ، ماذا يقصد فيلون من البنوّة الإلهية للعالم ، فهو — مثل اللوغوس — ابن الله . وإذا أطلق عليه اسم « الابن الذى يلى البكر » أو الأقلّ كمالا ، عند مقارنته باللوغوس (الابن البكر) أو بالعالم المعقول ، فإنه يصبح الابن الأكثر كمالا فى الفضيلة ، إذا ما نظر إليه أحيانا وحده ؛ وعندئذ ، تنسى أو تمحى وظيفة اللوغوس ، ويصبح العالم نفسه ، بدلا من اللوغوس ، الشفيع للعفو عن الذنوب عفوا شاملا وإغداق النعم العظيمة علينا [٢] .

ثم ، من وجهة أكثر تعميما ، يعتبر الكون لا كائنا يعبد الله ، بل هيكلا محرابه السماء ، وقرابينه النجوم ، وكهنته الملائكة ذوو الطبيعة غير الجسدية [٣] . وبهذا المعنى ، يسمى العالم بيت الله [٤] ، كما أن اللوغوس كان محل أو مكان القوى الإلهية .

إن الكون فيلسوف [٥] ، وهو كالحكيم سعيد . وقد عدّد فيلون الذين يجب أن يتمتعوا بالسعادة الأبدية ، فذكر الناس الأخيار و « الديمون » ، والنجوم ، وأخيرا السماء والعالم . فالعالم هنا ، كما نرى ، فى قمة الترتيب التدرّجى أو المقامى للكائنات الكاملة ، وهو لهذا يشمل — كما تصوّره الرواقيون — كل الكمال ، ولا نرى ذكرا لأية كائنات أعلى منه . إنه « حيوان عقلى جمع الفضيلة والفلسفة بحكم طبيعته » [٦] .

---

١ — de Mon. ، ٢ ، ٦ ، ٢٢٧ .

٢ — نفسه . كلمة παράκλητος (البراقليط) يمكن أن تقارن بصفة ἱκέτης (شفيع) للوغوس وليس هذا دليلا على أن فيلون كان يرى العالم أكثر عدم تشخص من اللوغوس ، كما يرى Drummond ، ٢ ، ص ٢٣٧ .

٣ — de Mon. ، ، ١ ، ٢٢٢ .

٤ — De Somn. ، ٢ ، ٢٤٦ وكذلك لدى الرواقيين : هل مقر الله هو شىء آخر غير الأرض والبحر والهواء والسماء ؟

٥ — qu. in Gen. ، ١ ، ٥٧ .

٦ — نفسه ، ٤ ، ١٨٨ ص ٣٨٨ .

والعالم هو المنتقم من الأشرار ، بنفسه وبأجزائه ، شأنه فى ذلك شأن اللوغوس ؛ فجميع أجزاء العالم الأرضية منها والسماوية ، تتحد لمحاربة الظالم ، وعدم ترك أمل له فى النجاة [١] . والعالم هو بنفسه عدالة وقوّة معاقبة ؛ وقد خلقت الضربات والكوارث والحيوانات المفترسة والزواحف ، لمعاقبة الشرّيرين [٢] . وفى ضربات مصر ، استخدم الله جميع العناصر على التوالى ، للاقتصاص من المصريين [٣] . فالأرض والسماء ، وهما أصلا العالم ، قد جعلتا للاقتصاص من الكفار [٤] .

والعالم هو أيضا قوّة خـيِّرة محسنة ، وهنا نجد فيلون قد تمثل كل التفاؤل الرواقى [٥] . فالعالم (أو الطبيعة) يقوم بوظيفة قوّة الله المحسـنة ؛ لذلك ، فقد سميت جميع أجزاء العالم صراحة « نعمة الله » ، أى قوّته الخيرة المحسنة .

وقد عدّد فيلون كما يلى « هبات الطبيعة » [٦] ؛ فأوّلا ، تلك الناشئة عن هذه العناصر ، الأرض والماء والهواء والسماء ، التى لكل منها خدماتها ؛ الأرض للإقامة والغذاء ؛ والماء للشرب والاستحمام والملاحة ؛ والهواء للتنفس وللفصول التى هى حالاته ؛ والنار الأرضية لإنضاج الأغذية وللحرارة ، بينما النار السماوية للضوء [٧] . والنار هى أيضا أصل الفنون [٨] . والهواء هو العنصر الذى يمنح الحياة ؛ والحيوانات كثيرا ماتقسم بحسب عدد العناصر ؛ والملائكة كائنات تعمر الهواء ؛ والنار السماوية تكوّن جوهر الكواكب وتعطيها خواصها ؛ وثغرة حيوانات النار الأرضية تسد

---

١ – qu. in Gen. ، ١ ، ٧١ ، ص ٤٨ .

٢ – نفسه ، ٧٤ (الترجمة الفرنسية لـ Wendland) ص ٤٢ .

٣ – Vita M. ١ ، ٩٦ ؛ نفسه ، ٢ ، ٥٣ . الأشرار أعداد نظام العالم وعقوباتهم تأتى من جميع العناصر .

٤ – V. M. ، ٢ ، ٢٨٥ .

٥ – الطبيعة التى لاتعمل شيئا عبثا V. M. ، ١ ، ١١٧ . الشروح الغائية كتلك الخاصة بالترقوة de praem. sac. ، ٣ ص ٢٣٥ (ثمر النبات qu. in Gen. ، ٢ ، ٥٢ ، ١٣٣) ، الغائية الخارجية : « لقد ولدت الحيوانات من أجل الإنسان » (qu. in Gen. ، Harris ، 18 d) .

٦ – de spec. legg. ، ٣ ، ٢٠ . الماء يكون عنه المن وكل أجزاء العالم خاضعة لله كالعبيد لأداء الوظائف التى يريدها (كلمة خدم « تطلق غالبا على الملائكة ») .

٧ – V. M. ، ٢ ، ١٤٨ .

٨ – نفسه ، ٢٢٠ .

بخرافة المولودين من النار [١] . ويلى العناصر التأمل فى السماء ، وهو ، كما رأينا ، يكاد يكون الفلسفة بأسرها ، ثم نجىء القوّة على الأشياء الأرضية ؛ فالإنسان هو فى الحقيقة ملك الأرض الذى من أجله خلقت الأشياء جميعا [٢] ، والطبيعة أمّ ترعى أولادها وتعلمهم :

والطبيعة أيضا قوّة مشرّعة ، وهى مثل أعلى للسلوك ، مثل القانون لوغوس . وهنا نرى فيلون يتمثل « النظرية العالمية الرواقية » بأسرها ، أى أن العالم مدينة كبرى ، وهو يستخدم من القانون خير ما صنعه الله [٣] . وفكرة وجود ناموس طبيعى وأخلاقى فى الوقت نفسه ، فكرة جوهرية عند فيلون ، والنظرية الأساسية لعرضه التشريع اليهودى هى أن موسى اتخذ هذا التشريع نبراسا يهتدى به [٤] . فالجنس المختار هو الوسيط ، أو هذا هو المعنى الدفاعى عن اليهود عند فيلون ، الذى بوساطته يجب أن تفرض الشريعة نفسها على العالم بأسره [٥] ، وبهذه الوسيلة يدافع عن القوانين الخاصة

وأخيرا ، نراه قد سمى « قانون الطبيعة الإلهى » ، مثل اللوغوس ، زوج النفس وأباها [٦] .

هذا ، وقد كان يجب على فيلون أن يرسم المثل الأعلى للحكيم ، باعتباره مواطن العالم ، متأثرا بهذا التصوّر ، وذلك لم يفته . فالعالم هو التراث الوحيد للحكيم ، الذى ليس عضوا فى أية مدينة غير هذا العالم [٧] ، وقد أشار — فى فقرات تذكرنا « بمارك أوريل » إلى فرائض الامتثال المؤسسة على هذا المبدأ . « يجب أن نعجب دائما بطبيعة العالم ، وأن نسرّ لكل ما يعمل فى العالم ، عدا الرذيلة المرتكبة عمدا ؛ ولا يصحّ أن

---

١ — de gigant. ، ٧ .

٢ — راجع فى de opif. m. ، ٧٧ — ٧٩ السبب الذى من أجله كان الإنسان آخر ما خلق الإله .

٣ — qu. in Ex. ، ٢ ، ٤٢ ص ٤٩٩ .

٤ — لا اللوغوس الذى لم يتحدث عنه دائما كمصدر وحى لموسى (راجع فيما سبق الفصل الخامس بالشريعة اليهودية) .

٥ — qu. in Ex. ، ٢ ، ٤٢ ص ٤٩٩ .

٦ — نفسه ، ٢ ، ٣ص ٤٧٠ (Harris ، ص ٥١) .

٧ — لذلك ينتقد فيلون أحيانا المثل الافلاطونية (راجع V. M. ، ١ ، ١٥٧) .

نبحث عما إذا كانت بعض الأمور لم تتمّ طبقا لهوانا ، بل يكفى أن نعرف هل الأمور تسير فى المدينة بنظام ، وهل العالم مهدىٌّ ومدبر بطريقة شافية » [١] .

ووفقا لنظرية الكون الصغير ، لم يصبح العالم فقط ذاك الكلّ الذى يعدّ الإنسان جزءا منه ، بل هو النموذج الذى يجب عليه أن يبذل جهده فى سبيل أن يحذو حذوه ؛ فهو ليس كونا صغيرا بطبيعته ، بل يصبح كذلك بالحكمة ، وعند ئذ تنطبع فى كل فرد النسب العددية التى تكوّن نظام العالم .

وكما أن النفس التى تشغل المرتبة العليا فى الصعود إلى الله ، لاتطيع اللوغوسات بل تعتبرها رفاق طريق ، كذلك الحكيم الحقيقى لايجد نفسه بعدُ أدنى من العالم ، بل يصبح مساويا له فى الرتبة والمقام [٢] ؛ فهكذا نرى أن الفضيلة (سارة) مقارنة للسماء نفسها فى قيُّوميتها [٣] ، كما نرى نفس قوى الله المتصلة بالعالم متصلة أيضا بالحكيم . وفى مثل هذه النصوص ، يبدو أن فيلون قد نسى تماما اللوغوس الوسيط بين الإنسان والله ، فصارت تلك الوظيفة إلى العالم (أو السماء) ، وهنا نجدنا إزاء شبه تكرار فى الاستعمال .

ومما لاريب فيه أن فيلون يخضع أحيانا عبادة الكون (نظام الطبيعة) لعبادة اللوغوس ولعبادة الله ؛ ولكن كثيرا ما ننسى إحدى حلقات الترتيب التدرجى ، وهى اللوغوس . ويضع فيلون مباشرة فى مقابل الرجل العالمى ، أو رجل السماء الذى يزاول علوم العالم ، « رجال الله » الذين ترفعوا عن أن ينشدوا حكم العالم ، وعن أن يصبحوا مواطنى العالم ، بل تجاوزوا كل محسوس وهاجروا إلى العالم المعقول [٤] حيث أقاموا وسجلوا أنفسهم فى حكومة المثل الخالدة » [٥] .

---

١ – de praem. et pr. ، ٥ .

٢ – de decal. ، ٣٧ ؛ qu. in Gen. ، ٢ ، ٧٥ ، ١٦٠ .

٣ – qu. in Gen. ، ٤ ، ٣٧ ، ٣٢٢ راجع سنيكا Ep. ، ١٠٤ ، ٢٣ . العقل الإنسانى كثير الشبه بالعالم ، الذى يتبعه بقدر المستطاع محاولا منافسته .

٤ – يشير إلى هجرة إبراهيم من المذهب الكلدانى إلى الدين الصحيح .

٥ – رسالة de gigant. ، ٦١ . وبجد المقابلة نفسها فى V. M. ، ١ ، ١٥٨ . إن صديق الإله عالمى ، ولكنه « اعتبر جديرا بمجتمع أفضل مع الخالق » ، وهذا هو التأمل فى الذات الإلهية .

هكذا يقبل فيلون عبادة العالم بنفس طريقة قبوله لعبادة اللوغوس أو الحكمة ، بشرط أن يتخذ وسيطا بين الإنسان والله . والعالم ، شأنه فى ذلك شأن كل وسيط ، ومع النظام القائم فيه ، يعتبر أحيانا الوسيط الوحيد بين الإنسان والله . وليس فى ذلك ما يوجب الدهشة . فاللوغوس واللوغوسات نفسها — شأنها فى ذلك شأن القوى — هى ، كما رأينا فى بعض مظاهرها ، كائنات داخل العالم وأجزاء من العالم . ويمكن أن يحلّ تناسق أجزاء العالم بسهولة محلّ اللوغوس ، الذى هو سبب هذا التناسق والانسجام ؛ وهكذا ظلّ التصوّر المادى للوغوس قائما عند فيلون . فالملائكة ، أو اللوغوسات الإلهية ، ليست إلا كائنات هوائية ، أجزاء من العالم .

وقد وضع فيلون لوغوسات إلهية فى العالم ، فى كل مكان حيث وضع الرواقيون « روابط وترتيبات » ، وحتى فى أمكنة ما كان ينتظر أن يضعها فيها . فالكواكب المذنَّبة ، الناتجة عن احتراق أبخرة الأرض والماء بواسطة النار السماوية ، هى لوغوسات إلهية ؛ وهبوب الريح أيضا ينظمه لوغوس . وإذا كان فيلون ، متأثرا بإلهام آخر ، قد قابل بين هذا اللوغوس الكونى وبين لوغوس خارج عن كل شىء محسّ ، فإن هذه النظرية ليست موحدة الشكل عنده إلى حدّ عدم التسليم أيضا بأن هذا الكون — الذى يشمل جميع لوغوسات الكائن ، والذى هو « بيت الرب ومعبده » — ليس هو نفسه إلا الوسيط والشفيع بيننا وبين الله . فالكون فى هذا الصدد ليس إلا أحد أسماء اللوغوس .

ونعتقد أن هـذا يكفى للتدليل على وجهة نظر فيلون ، الأخلاقية الدينية البحتة ، التى نبذت نهائيا كلّ تفسير طبيعى أو ميتافيزيقى للكائنات . وقد كنا نستطيع أن نعتقد حتى الآن ، أنه فى هذا الثالوث — الله ، والوسطاء ، والعالم — يدخل الوسطاء بصفة تفسير للعالم . فالله الذى لايوصف (وهى فكرة كثيرا ما قبلها المفسرون) ، إذا أثر مباشرة على العالم ، كان يتحوّل من مطلق إلى نسبى ، ومن غير متغير إلى متغير ، وكان يتدنس باتصاله بالحادث .

ومن ثم قد يُرى أنه كان على فيلون أن يجعل القوى وسطاء تفسيريين ، أو شارحين "explicatifs" ، لكن النصوص لاتبيح إطلاقا هـذا التفسير . ذلك

بأن الله ، القادر على كل شىء ، لايمكن أن يقبل تحديد كينونته عن طريق وسطائه ؛ فإن كانت هنالك تحديدات ، فهى بين قواه فقط ، ومثال ذلك أن سيادته (باعتبارها قوّة) محدّدة برأفته . إلا أن هذا التفسير سيبدو ضربا من ضروب المحال ، إذا كان العالم نفسه — أى الكون الذى يراد تفسيره بالوسطاء — سيصبح هو نفسه وسيطا ، شأنه شأن سائر الوسطاء . نعم ، إن فيلون يجزِّئ الوحدة الرواقية إلى ثلاثة كائنات مختلفة ، الإله واللوغوس والعالم ، ويرى أن العالم مفصول أحيانا عن الكائن باللوغوس . ولكن لنلاحظ أيضا أن الحكمة مفصولة عن الله باللوغوس بنفس الطريقة ، وهذا لايمنع الكون أو الحكمة — متخذين كلا على حدة — من أن يكونا على اتصال مباشر بالله .

إذًا ، فتحت كلمة « وسطاء » ، وفيما تشمله العالم نفسه ، قد تمثل فيلون جميع ضروب علم الكلام المستمدّة من الرواقية المجازية والشعبية . فليس أولئك الوسطاء وسطاء تفسيريّين بين الله والعالم ؛ بل هى عبادات متوسطة ، بين عدم وجود دين إطلاقا ، وبين عبادة السبب الأسمى ، وهى عبادةٌ الوصول إليها عسير إن لم نقل متعذّرا . والكائنات موضع هذه العبادة وسطاء لا بين الله والعالم ، بل بين الله والنفس الإنسانية المعطشة للدين التى ، لا ستحالة صعودها إلى أعلى وانبهار بصرها من التأمل ، لايسعها إلا الوقوف عند درجة أدنى . وإذًا ، فنظرية فيلون ، التى أنتجت مذهب الوسطاء وفسرته ، ليس مؤدّاها استحالة إنتاج العالم على الله ، بل استحالة وصول النفس مباشرة إلى الله .

ذلك . وتلك الروح الدينية العميقة ، التى كانت تشعر بصعوبة معرفة الله ، قد وجدت فى هذه الكائنات الإلهية الوسيطة بين الله والناس طريق تحوّل ؛ إنه ، إذا كانت نفس الإنسان غير كاملة ، لا تستطيع البقاء دائما فى التأمل إلى الله ، فهى ليست مضطرّة أن تظلّ فى أشعة العالم المحسّ الخدّاعة الغارّة . فالتفسير الحقيقى لمذهب الوسطاء موجود إذًا فى طبيعة التقوى الفيلونية ، وهذا هو الموضوع الذى سنأخذ فى تناوله .

الكتاب الثالث

العبادة الروحية والتقدم الأخلاقى

الفصل الأول

النبوة والانجذاب

موجز : ١ – النبوة ؛ كشف المستقبل عند فيلون ؛ نقد كشف المستقبل الاستقرائى ؛ العجائب والمعجزات ؛ كشف المستقبل الحدسى ؛ الأحلام والنبوءات ؛ ترتيب الأحلام يرجع إلى ترتيب Posidonius نظرية النبوة : إنها ناشئة عن تحول داخلى للعقل الأرضى إلى عقل خالص طاهر (الدرجة الأولى من درجات النبوات) ؛ الدرجة الثانية من درجات النبوءات ؛ الدرجة الثالثة (الاستيلاء الإلهى ، وصف هذه الحالة) ؛ التفسير المجازى للأحلام . ٢ – الانجذاب ؛ – علم الله ليس ناشئا عن التعقل ، بل عن الرغبة ؛ وهو يعتبر ، بتأثير افلاطون ، حداً للجدل النازل ؛ الله يظل غير مدرك ، وعلم الله مكون من تجربة داخلية ليست هى معرفة ، ولكنها شعور بتحسن داخلى .

إن قيمة الأفكار الدينية لفيلون لاترتكز على براهين جدلية ، من تلك التى جعل لها متعمدا مركزا ثانويا ، ، بقدر ارتكازها على الشعور الحادّ والتجربة الداخلية للأحداث Faits الدينية .

فيتعين أن نبحث ، فى هذا الكتاب ، ماذا كانت تلك التجربة ، وأن نحاول إعادة تكوينها ، استنادا إلى إجزاء الاعترافات الشخصية المتناثرة فى مؤلفاته الضخمة . يرجح أن فيلون استهلّ فى علم الأخلاق اليونانى ، تحليله لنفسه ، وهى طريقة تختلف كل الاختلاف عن صور الحكيم المثالى ، التى كان لها مكانة جوهرية فى المذهب الرواقى الأقدم عهدا .

ومما لاريب فيه أن مؤلفات فيلون ليست مذكرات ، بل هى قبل كل شيء كتب تفسير ، وستظلّ كذلك دائما . لكن الـ « أنا » ، المعبر عنه أو المحذوف للعلم به ، يبدو أحيانا وسط تفسير لنصّ من الكتاب المقدّس ، ضمن قصص شخصية ملهمة ، أو صلوات ، أو مناجاة للألوهية . وهذا الربط بين التفسير المجازى والمناجاة الداخلية المخلصة ، ليس بنادر عند المتصوّفين [١] . فالنصّ الحرفى ، شأنه

---

١ – انظر بصفة خاصة :

Madame Guyon, L'Explication mystique du Cantique des Cantiques,

فى ذلك شأن الجسد المحسّ ، معد ليحوى ويحمل الفكرة غير المجسمة والخالية من الجوهر ، التى تخرج منه [١] . وإن فيلون يعرف ويصف الإلهام الإلهى فى الحياة العقلية وفى الحياة الأخلاقية ، ويصف أيضا شعور السرور الملىء بالثقة ، وشعور القوّة التى يستمدّها من وجود الله ، كما يصف من جهة أخرى شعور عدم الأشياء المقترن بتلك الحياة .

ويجب التمييز بين وجهين فى ظاهرة الاتصال بالله : أولا الإلهام ، حيث تتقبل النفس معارف وأنوارا بطريقة خارجة عن إرادتها وبوساطة الروح الإلهية ؛ وثانيا ، الانجذاب ، حيث موضوع المعرفة هو الكائن الإلهى نفسه ؛ وستؤيد النصوص هذا التمييز الهامّ تأييدا كافيا . فالإلهام هو نوع من أنواع كشف المستقبل ، هو كشف المستقبل الحدسى الذى لا يعلم ، والذى يقابل كشف المستقبل الفنى المصنوع . والروح الإلهية ، فى كشف المستقبل الحدسى ، تحلّ محل الروح الإنسانية ؛ والانجذاب هو التأمل فى الله الذى يمحو من الشعور والوجدان كل شىء آخر .

١ — كشف المستقبل

التقسيم إلى علم التنبؤ بالمستقبل la mantique الاستقرائى أو الصناعى ، وعلم التنبؤ بالمستقبل الذى يكون عن إلهام ، معروف مشهور [٢] . ففيلون يرفض الأوّل ، باعتباره اختراعا إنسانيا ، ويقبل الثانى الذى فيه تتصل النفس بالله مباشرة بطريقة متفاوتة بين القلة والكثرة .

وإن انتقادات فيلون [٣] بعيدة كل البعد عن النقد الفلسفى للنظريات الرواقية المتعلقة بكشف المستقبل ، فهى ذات طابع عملى لا غير . وفى هذه الانتقادات نراه

وهو عدا ما يشير إليه من تأثير خارجى ممكن عن طريق عدد من الوسطاء لايخلو من شبه عميق داخلى للتفسير المجازى لسفر التكوين ، وقد اتخذ فيلون من نشيد الأناشيد ، ومن سفر التكوين ، ذريعة لدراسة التاريخ الداخلى لحالات النفس .

١ — de Migr. Abr. ، ٩٣ .

٢ — Ciceron, de divin. ٢ ، ١١ .

٣ — الفقرات الثلاث الأساسية هى : legg. spec. ، ٤ ، ٨ ص ٣٤٣ ؛ de Mon. ، ١ ، ٩ ؛ ٢٢١ ؛ V. M. ، ٢٦٤ — ٢٧٥ .

يحاول إقصاء الناس عن أخطاء « المنتيك » الاستقرائى ، لتوجيههم نحو النبوّة اليهودية . ولسنا نجهل ، خلال اشتغال فيلون بوضع مؤلفاته ، كم كانت مسألة كاشفى المستقبل تقضّ مضاجع الحكومات . فقد أبعد هؤلاء الناس من إيطاليا سنة ١٦ فى عهد Tibère ؛ ورغم ذلك ، فقد حدث فى سنة ٢٠ أن ظهرت قضية تسميم اتهم فيها المنجمون [١] . لقد كانت هذه المهنة ضربة اجتماعية ، لامذهبا فلسفيا ؛ وربما أراد فيلون الاقتداء بمجلس الشيوخ الرومانى ، عند ما قال بأن موسى « طرد من المدينة الخالدة » جميع كاشفى المستقبل [٢] . على أنه مما يزيد الأمر خطورة ، أن فيلون كان يسلم بأن رغبة معرفة المستقبل هى رغبة عالمية . وتقوم هذه المعرفة ، فى العالم القديم ، بوظيفة يصعب المبالغة فى أهميتها إلى حدّ أن فيلون لم يفكر لحظة واحدة فى عدم استرضائها ؛ فبهذه الرغبة استطاع كاشفو المستقبل « أن يستهووا بسهولة ذوى الطباع الضعيفة » ، هؤلاء الذين كانوا يعتقدون أنهم سيجدون الحقيقة عندهم [٣] .

إذاً ، ففيلون يهاجم ضروبا وأجناسا من كشف المستقبل كان معمولا بها عند عامة الشعب ، أكثر من مهاجمته للنظرية نفسها . ونراه يعدد أنواعها المختلفة : فنّ التفاؤل [٤] وبحث العجائب [٥] ، وكشف المستقبل عن طريق فحص أحشاء الضحايا [٦] ، والمطهرون [٧] ، والمعزّمون [٨] ،

---

١ – Bouché - Leclercq ، ٤ ، ٣٢٥ وما بعدها .

٢ – de Mon. ، ١ ، ٩ .

٣ – راجع على الأخص V. M. ، ١ ، ٢٦٥ ، تنبؤات بلعام الزراعية عن المطر والجو الحسن .

٤ – spec. legg. ، ٤ ، ٨ ؛ V. M. ، ١ ، ٢٦٤ ، ٢٨٣ .

٥ – de Mon. ، ١ ، ٩ ؛ ٢ ، ٢٢١ .

٦ – θυτάς ، نفسه .

٧ de Mon. ، ١ ، ٩ ؛ ٢ ، ٢٢١ .

٨ – نفسه ، ومع هذا يجب التفرقة بين المتألهين العاديين الذين يتنبئون بالمستقبل Les "agyrtes" والسحرة الكاذبين الذين يهاجمهم فيلون (spec. Legg. ، ٣ ، ١٨ ص ٣١٦) هجوما أشد ، فيقول : بأن علمهم ذو طابع عملى أكثر منه إلهيا تنجيميا ؛ فهم يطهرون ويتجرون فى الأشربة السحرية ؛ والذين يتهمهم فيلون أيضا بالتسميم (فيما يتعلق بهذا النص من فيلون ، وعن أصل هذه العادة العملية فى البلاد اليونانية ، راجع Foucart فى Associations religieuses ص ١٥٧ إذ يقول : وكان افلاطون قد عنى بهذا فى القوانين ، ٩١٠ ، حيث رأى الحكم عليهم بالسجن المؤبد ؛ أما فيلون فيرى أن لكل فرد الحق فى قتلهم دون محاكمة أو حكم) . ولكن فيلون يخلط غالبا فى وصفه بين الطرق السحرية وطرق التنبؤ بالمستقبل .

والطوالع والأصوات [١] . وهو يعرف كشف المستقبل عن طريق حركات الزواحف ، وفحص الدم ، والعرافة باستحضار أرواح الأموات [٢] وكان حقده على جميع هذه الطرق متساويا ؛ لكنّ الفقرتين النقديتين الدقيقتين ، والأكثر أهمية ، قد صيغتا بصيغة مختلفة نوعا . ففى رسالة "de monarchia" ، أخذ يناقش ذلك ويثبت فساد الرأى فيه : التأكيدات لاتتجاوز حدّ الاحتمال ؛ إذ أن نفس الأشياء تنتج أفكارا مختلفة ، فى أزمان مختلفة . ونظرا إلى هذا الطابع ، يصبح علم التنبؤ بالمستقبل مقاربة للسفسطة التى كثيرا ما تخلط بها [٣] .

والمعروف أن الرواقيين كانوا يعتبرون كشف المستقبل علما استقرائيا ، وكانوا يعتقدون أنه مؤسس على قوانين الطبيعة التى يوصل إليها عن طريق الملاحظة . فكشف المستقبل لم يستعمل ، كما لاحظنا ، أية طرق أخرى غير علومنا التجريبية (أى البحث عن الاستقرار فى مجموعات الظواهر) . فلدحض « المَنْتيك » كان من المحتم إظهار عدم استقرار الأغراض التى يستند إليه . ويقول فيلون بأن هذه الأغراض [٤] ليست ذات طبيعة ثابتة ؛ فهم يعلقون مشاغل الحياة بروابط غير مؤكدة وبرفرفة غير منتظمة للطيور ، وبجثث فى حالة تحلل ؛ وهم يرون فى كل ذلك أسبابا للخير والشرّ ، فيصبحون كفرة بحكم أنهم يحتقرون السبب الأسمى [٥] (وهذا تكرار للبرهان المقام ضد التنجيم) .

وهنا أيضا ترفض فكرة فيلون كل كشف للمستقبل مستند إلى الاستقراءات ، إذ أن جميع الأشياء فى مقدور الله [٦] ، ولذلك يكون الله وحده هو الذى يستطيع

---

١ — de Mon. ، ١ ، ٩ ؛ ٢ ، ٢٢١ ؛ V. M. ، ١ ، ٢٨٧ .

٢ — الخ ، de Mon. ، ١ ، ٩ .

٣ — quod det. pot. ins. ، ١٧١ .

٤ — المقصود من كلمة τὰ ὑποκείμενα هو الموضوعات التى ينصب عليها كشف المستقبل ، مثل طيران الطيور .

٥ — راجع فى V. M. ، ٢٠٤ ؛ الإيمان بالله الأعلى والاعتقاد بالمتألهين المتنبئين بالمستقبل .

٦ — qu. in Gen. ، ٣ ، ٥٦ ، ٢٣٠ ، بشأن تحول الشيخوخة إلى شباب . وهذا المبدأ الذى استخدمه الرواقيون فى سبيل التنبؤ بالمستقبل (كل شىء يطيع فى إذعان بين لما هو إلهى) سيستخدمه فيلون لإثبات المعجزة التى ما هى إلا نوع من التنبؤ بالغيب .

معرفة المستقبل [١] . هذه هي النظرة العامة التي يرتبط بها ما يمكن أن نسميه نظرية المعجزة ، فلكي نفهمها فهما جيدا ، يجب أن نقابلها بادّعاءات كاشفي المستقبل ؛ فإن العمل المعجز لايقابل بقانون الطبيعة الحقيقي ، الذي هو مماثل للعقل الإلهي ؛ بل يجب أن يقابل بالآراء غير المؤكدة التي نظنّ خطأ أننا نستطيع بوساطتها فهم المجرى الحقيقي للطبيعة وللمستقبل [٢] . واستنادا إلى هذا المبدأ ، كثيرا ما يحاول فيلون أن يشرح المعجزات شرحا حقيقيا طبيعيا ، وهو يلجأ غالبا إلى مبدأ شائع عند أغلب الرواقيين ، وهو مبدأ تغيير العناصر : فالمطر الناري الذي هطل على مدينة « سدوم » هو عبارة عن تحوّل خواصّ العناصر ، إذ أن النار اتخذت حركة مخالفة لطبيعتها [٣] ؛ وإذا كانت الأرض في مصر تستطيع أن تتحوّل إلى ماء عند فيضان النيل ، فلا غرابة إذا أنتج الهواء غذاء في معجزة المنّ [٤] ؛ فإن الله يستطيع تغيير طبيعة الأشياء [٥] ، أو إظهار خواصّ ظلت غير معروفة حتى الآن في بعض الأشياء [٦]

وقد استخدم فيلون أيضا طريقة القياس [٧] . ولا يلجأ إلى تأثير أو عمل الله المباشر ، بلا وسيط ، إلا إذا لم يستطع أن يفعل غير ذلك [٨] . وهاهو يستعرض البرهان الذي سيصبح فيما بعد شائعا ، وهو أن تلك المعجزات ليست إلا مجرّد لعب أطفال ، بجانب خلق العالم وجميع أجزائه ، وإن تعوّدنا على مشاهدة معجزة الخليقة هو الذي يمنعنا عن الإعجاب بها [٩] . فالمعجزات هي مجرّد أعمال مخالفة للرأي

---

١ — quis. rer. div. h. ، ٢٦٢ .

٢ — V. M. ، ١ ، ١٧٤ — ١٩٦ ، حيث يلوم موسى اليهود على عدم ثقتهم بالمحتمل ، في حين أن كل شيء مقدور لله ، وأن كثيرا من الأشياء أو الأمور قد حصلت لهم خارج العادة المقررة . راجع V. M. ، ٢ ، ٢٦١ ، الله في قدرته تحقيق أشياء تبدو مستحيلة حسب ما تتمثله لأنفسنا .

٣ — qu. in Gen. ، ٤ ، ٥١ ، ٢٨٥ ؛ Harris ص ٣٤ .

٤ — V. M. ، ١ ، ٢٠٢ ؛ ٢ ، ٢٦٧ .

٥ — qu. in Gen. ، ١ ، ٣٢ ، ٣٢ ؛ كلام الحية . والرواقيون يسلمون أن التنبؤ بالأحشاء يكون بتغير في الظواهر ينسب لله .

٦ — الخشبة التي تجعل الماء عذبا V. M. ١ ، ١٨٥ ؛ العين التي تنبجس بعصا موسى كانت توجد من قبل خافية في الحجر V. M. ، ١ ، ٢١١ .

٧ — انظر qu. in Gen. ، ١ ، ٢٨ ، ٢١ ، أصل المرأة مقارنة بشتلة العنب .

٨ — عن هناء أو رغد إسرائيل الذي يحصل بوسائط غير متوقعة ، qu. in Ex. ، ٢ ، ٧٦ ، ٥٢١ .

٩ — V. M. ، ١ ، ٢١٢ .

وللانتظار [١] . إننا نظن أن الأمطار والفصول خاضعة للسماء ؛ لكن المطر النارى الذى تساقط على « سدوم » ، دل على أن الأمطار والفصول خاضعة للقوّة الإلهية [٢] .

وهنا يبدو الارتباط الذاتى القائم بين الشك فى علوم الطبيعة ، وبين الإيمان المطلق بالله الذى سنتوسع فى بيانه فيما بعد [٣] ، لكننا نرى أيضا المدى الحقيقى للهجوم الذى يشنه فيلون على كاشفى المستقبل . فكشف المستقبل فى نظره له نفس الوضع الذى تشغله البحوث المتعلقة بعلوم الطبيعة ؛ لذلك ، نراه يستخدم نفس العبارات تقريبا لرفضهما كليهما ، كما يستدل من الكلمات اليونانية التى يشير بها فى الوقت نفسه إلى كشف المستقبل وإلى ظنون العلماء حول العالم المحسوس . بل إن المعجزة غير المنتظرة ، التى تدخل ضمن جنس كشف المستقبل الاستقرائى [٤] ، والتى نقدها فيلون ، تمتاز بأنها مؤكدة ثابتة . وهو يقرّر قوّة الإرادة الإلهية [٥] ، وذلك بطريقة أكثر وضوحا مما يكون فى حالات النبوات التى تكون عن الإلهام [٦] ؛ هذه الحالات التى تتوجه إلى السمع ، بينما العجائب مشاهدة بالنظر . وإذًا ، ففى كشف المستقبل الاستقرائى ، يوجد كشف صحيح وكشف كاذب [٧] .

ولما كان فيلون قد سلم بمبدأ كشف المستقبل تسليما جزئيا ، فلا غرابة إذا رأيناه يهاجم أشخاص كاشفى المستقبل . ففى كتاب : les Lois spéciales ، اعتبر كشف المستقبل كأنه « النقود المزيفة للنبوّة » .وكان هنالك من يدّعون وجود التباس بين فنهم والوحى النبوى ؛ وكانوا يقدّمون إجاباتهم ، « لا باعتبارها تخمينات

---

١ — qu. in Gen. ، ٣ ، ١٨ ، ١٨٩ (Wendland ؛ ٦٧٠) ؛ مخالفا للرأى (qu. in Ex. ، ٢ ، ٧٦ ، ٥٢١) .

٢ — Qu. in Gen. ، ٤ ، ٥١ ، ٢٨٥ .

٣ — تعارض بين الإيمان بالله والإيمان بمقررات العقل V. M ، ١ ، ١٩٦ .

٤ — راجع شيشرون de Divinat. ، ٢ ، ١٨ وما بعدها ، بخصوص العجائب والغرائب .

٥ — براهين مقنعة جدا ، V ta M. ، ١ ، ١٩٦ ؛ ٢ ، ٢٦١ ، ١٩٩ .

٦ — Vita M. ، ١ ، ١٩٥ .

٧ — الجزء الثانى من الجملة يستلزم قبول مبدأ التنبؤ .

أو اكتشافات شخصية ، بل باعتبارها هواتف * إلهية نطق بها خصيصا لأجلهم دون أن يُرى ناطقها ». وكانت النتيجة الوحيدة التى تؤدّى إليها هذه الحالة هى الخلط بين جزءين من أجزاء كشف المستقبل أو العرافة منفصلين من زمن بعيد [١] ، ومقدّرين تقديرا مختلفا ؛ وهما كشف المستقبل الاستقرائى ، المستند إلى ملاحظة مستمدّة من قواعد ثابتة غير منفصلة [٢] ، وكشف المستقبل الإلهامى . وهكذا أصبح العرافون المُعزِّمون وأصحاب الفأل ملهمين ، وهذا هو أهمّ وجوه الشكوى الذى يكرّره دائما فيلون ضد كاشفى المستقبل . [٣]

ومع ذلك ، فيجب أن نعترف بأن فيلون قلّما استعمل العلامات والعجائب ؛ فلا نعثر عليها إلا فى « حياة موسى » الذى وضع ، كما هو معروف ، لجمهور واسع الأفق نوعا ، وأحيانا فى « الأسئلة » * les Questions ؛ وأما فى « الشرح » les Commentaires ، فلا أثر لها . وينقد فيلون نقدا مرّا المعنى الحرفى لنفس المعجزات التى سبق أن سلم بها ، فيعتبرها الآن أساطير وخرافات حمقاء عابثة . [٤] فالإنذارات والعجائب هى عنصر غريب عن تفكير فيلون ، ولكن يجب أن نتذكر أنها كانت جزءا لايتجزأ من التقاليد اليهودية ، وأن فكرتها كانت حية جدا فى بعض دوائر المهجر la diaspora ؛ وحتى إلى وقت غير بعيد ، كانت العرّافة تصف العجائب والعلامات التى يجب أن ترافق انتصار أصدقاء الله [٥] . وهذا هو التأثير الذى جعل فيلون يحتفظ بتلك الفكرة ، فى المؤلفات التى لم يكن يستخدم فيها الطريقة المجازية أو الرمزية دون سواها .

هذا ، ولم ينقد فيلون قط كشف المستقبل الاستقرائى ، دون أن يعارضه

---

* – أونبوءات des oracles

١ – وهذا الفصل نراه جليا لدى افلاطون (Bouché-Leclerq, Hist. de la divination)

٢ راجع شيشرون de divin. ، ١ ، ٤٩ ، ١٠٩ ، بدون حركة أو دفع من الآلهة .

٣ – de mutat nom. ، ٢٠٣ ؛ متأله أو عراف لايمكن أن يكون نبيا . وعند ما تنبأ بلعام «طرد من نفسه كل عرافة استدلالية » V. M. ، ١ ، ٢٧٧ . ونجد نفس الفكرة فى de conf. ling. ، ١٥٩ .

٤ – انظر نقد معجزة أصل حواء leg. alleg فى ، ٢ ، ٧٩ وما بعدها .

٥ – علامات معاقبة العالم الخاطئ التى يرجعها Schürer إلى زمن ما قبل المسيح .

« بالاستيلاء الإلهى » و « النبوّة » . ونظريته عن النبىّ لاتستمدّ أىّ شىء من نظرية النبوّة لدى اليهود ، بل هى مرتكزة كلها على الأفكار المصرية واليونانية . ومهما يكن ، فموهبة النبىّ تطابق كل المطابقة ما كان يسميه اليونانيون كشف المستقبل الحدسى ، وهو نوعان : الهواتف والرؤى [١] . على أنه ليس بين الاثنين إلا فروق شكلية ؛ إذ أن طريقة الإلهام والتأويل واحدة ، لكل نوع من أنواع الهواتف والرؤى . فى أحد الهواتف أو إحدى الرؤى ، قد تظهر حالتان : إما أنها بديهية وتكشف المستقبل بلا تردّد ممكن ، أو غامضة لغزية ؛ وفى هذه الحالة يضاف التأويل إلى الرؤيا أو الهاتف . والتأويل فنّ له قواعده ، فهو إذًا مماثل للجزء الاستقرائى من « المنتيك » ، ولكن يحتمل أيضا أن يكون مفسر الأحلام هو نفسه ملهما . والمعروف أن الطريقة المجازية هى التى يستعملها فى أغلب الأحيان مفسر الأحلام وسامع الهتافات لتفسير الرؤى أو الهتافات ، وفيلون يرسم صورة سامع الهتافات الملهَم ، عند ما يمثل نفسه مؤوّلا أو مفسرا آيات الكتاب المقدّس .

ولكن ،يجب أن نوضح بالتفصيل كلا من هذه النقط لدى فيلون . فأهمّ مصدر لنظرية النبىّ واردة — فيما عدا الفقرات السابق ذكرها عن كشف المستقبل الاستقرائى — فى الجزء الأخير من الكتاب الثانى لرسالته عن « موسى » (ص ١٨٧ إلى النهاية) ، وهى الرسالة المخصصة ، بعد الملكية والتشريع والكهنوت ، لدراسة النبوّة التى هى شرط من شروطها . وبعد أن شرح غرض النبوّة (موسى يتنبأ عن كل شىء لايفهمه الفكر) ، [٢] أخذ يشير إلى أن جميع كلام الكتاب المقدّس هو هواتف . وقد صنفه كالآتى : « بعض الهواتف قيلت وِجاه الله بلسان النبىّ الإلهى باعتباره مفسرا ؛ وبعضها صدرت عن طريق السؤال والجواب ؛ والثالثة وجاه موسى عند ما يكون فى حال حمية ، وعند ما يكون هو نفسه مستولى عليه possédé . فهواتف الضرب الأوّل كلها من علامات الفضائل الإلهية ؛ والثانية تحتمل الخلط والشركة

---

١ — الأحلام المرسلة من الله معارضة للرؤى الداخلية Bouché - Leclercq ١ ، ٣٠١ .

٢ — هذه هى الأشياء غير الواضحة مثل المستقبل ، V. M. ، ٢ ، (٣)، ٢٦٩ ، الاستعدادات الخفية للروح Spec. legg. ، ٣ ، ١٠ ، ص ٣٠٨ . الأحلام أيضا موضوعها الأشياء غير الواضحة .

أو الإجماع ، إذ أن النبيّ يسأل والله يجيب ؛ أما فى الثالثة ، فإن الله قد أوصل إلى المشرّع (أى موسى) قوّة الإدراك والحدس التى بوساطتها يتنبأ بالمستقبل » . فهنالك، إذًا كما نرى ، تواز ناطق مع تصنيف الرؤى[1] . فنى النوع الأول من أنواع الرؤى، يصل الإلهى الصور بطابعه الخاصّ ، فهو أصل الحركة ؛ والنوع الثانى ناشئ عن تعاون بين نفس العالم وتفكيرنا ، مما يجعل تفكيرنا قادرا على التنبؤ بالمستقبل ؛ وفى النوع الثالث ، « تتنبأ النفس بالمستقبل بقوّة الحدس والإدراك » ، وذلك من تلقاء ذاتها ، وهى فى حالة حمية . وفى الجانبين ، نجد أحيانا العمل الإلهى وحده ، وأحيانا العمل المجتمع بين الله والنفس ، وأحيانا أخرى عمل النفس وحدها .

وهذا التصنيف للرؤى ، يطابق ذاك الذى وضعه Posidonius [2] ؛ « حيث يذكر أوّلا الرؤية تأتى من النفس ذاتها (وهو القسم الثالث من تقسيم فيلون) ؛ وثانيا الرؤية تأتى من الأرواح الخالدة التى تملأ الهواء (وهو القسم الأوّل من تقسيم فيلون) ؛ ثالثا الآلهة نفسها تتكلم مع النائمين « وهو القسم الثانى من تقسيم فيلون » .

هذا ، والقسم الوحيد الذى يثير بعض الصعوبات هو الثانى ، حيث ينسب بوزدنيوس للنفس ما ينسبه فيلون لله . ولكن مما تجدر ملاحظته أن فيلون يفضل استعمال عبارة ألوهية بدل إله فى القسم الأوّل ؛ بينما فى القسم المطابق له ، الخاصّ بالهواتف ، نراه ينسب الهاتف إلى قوى الكائن الأسمى ، لا إليه ذاته ؛ كما نجد أخيرا عند فيلون نفسه تصنيفا ثانيا ، (de Somn. ١ , ١٨٩) حيث يرجع الرؤى بعضها إلى السبب الأسمى (الآلهة نفسها عند بوزدنيوس) ، وبعضها إلى الملائكة (نفوس السماء) ؛ وأخيرا فإن طابع الوضوح الخاصّ لهذه الرؤى ، يكفى لتعريفها . ويستخلص من كل هذه المقارنات ، أن تقسيم الهواتف قد استمدّ غالبا من بوزدنيوس.

ذلك ، ولا تشمل مؤلفات فيلون إلا النزر اليسير عن النوع الأوّل من الهواتف والرؤى . فنى رسالة « موسى » ، يقول إن تناول القسم الأوّل فوق مستوى القوّة

---

١ – I de Somn. ، ٣ – ؛ II ، ١ – ٤ .

٢ – شيشرون de Divinat. ، ١ ، ٣٠ ، ٦٤ .

الإنسانية ، ثم ينتقل مباشرة إلى الثانى ، على أنه ، من جهة أخرى ، قد فقدنا الكتاب الأوّل من des songes ، الذى كان يتناول القسم الأوّل منها . ولكن مما لاشكّ فيه أن الهواتف كانت تشمل فيما تشمل ، وصايا الله العشر « التى تنبأ بها أبو العالم » [١] .

ونجد فى de Decalogo (٣٢ — ٣٦) شرحا جديرا بالملاحظة لهذه النبوّة ، حيث جاء فيه : « إن الله ذاته لم يصدر كلمة ؛ لكنه كوّن فى الهواء صوتا عجيبا ، ليس مركبا من نفس وجسد ، بل من نفس عقلية ، غيرت الهواء كالنفثة ، فأحدثت صوتا داويا ، إلى حدّ أنه أصبح مسموعا من قرب ومن بعد على السواء » . ويلى هذا الوصف ، لمعجزة تبدو مادّية بحتة [٢] ، الشرح المجازى أو الرمزى الآتى : قوّة الله التى تنفث هذا الصوت ، « تدخل فى نفس كل إنسان سمعا مختلفا وأفضل من سمع الأذن ، وهذا السمع للفكرة الإلهية يسبق الكلام بسرعته الفائقة » . فالمؤلف يصف إذاً ظاهرة السماع الداخلى [٣] حيث الروح سلبية تماما ؛ ووسيط الروح بين الله والنفس التى يتحدّث إليها ، يطابق روح المؤوّل فى القسم الأوّل من الهواتف ، وكثيرا ما نلاقى هذا السماع للروح التى يتحدّث إليها الله مباشرة [٤] .

والإلهام مشروح بطريقة مختلفة نوعا ، فى بحث خاص بالعلاقات بين موسى وهارون [٥] ؛ فالله ينفث فى عقل موسى أفكارا ، ثم ينفثها عقله إلى كلمته (أى هارون) . فالكلمة هى « ترجمان » العقل ، والعقل بدوره هو « ترجمان » الله ، إذ أن أفكار العقل الموحى إليه لاتختلف حينئذ عن الكلمات الإلهية . فالكلمة الموحاة نبوية بمعنى الكلمة ، بما لها من الاستيلاء possession والجنون الإلهيين .

نحن الآن ، على ما نظنّ ، إزاء مفتاح التمييز بين التفسير أو التأويل والنبوّة [٦] ، فالكلمة الموحاة (هارون) ليست مفسرة لله أو ترجمانا عنه ، بل للأفكار الإلهية

---

١ — ٣٢ ، ١٧٥ ، الله يعمل بنفسه فى مقابلة القوانين الخاصة المعطاة لنا بواسطة الأنبياء .

٢ — لهذا الوصف عدة نقط اتصال مع أحد أوصاف الإلهام لبلوتارك ، de gen. Socrat.

٣ — راجع . qu. in Gen ، ١ ، ٤٢ ، ص٢٨ : إن الأنبياء لا يسمعون الكلام الملفوظ ، بل قوة كلام الله الموجودة فيه .

٤ — de Abrah. ، ١٢٧ .

٥ — quod det. pot. ins. ، ٣٩ ؛ de Migr. Ab. ، ٨١ ؛ نفسه ، ١٦٩ .

٦ — V. M. ، ٢ ، ١٩١ : التغيرات والتنبؤات تختلف فيما بينها .

الموجودة فى العقل ؛ فبالنسبة إلى الله ، تعتبر هذه الكلمة الموحاة هى النبىّ : بينما العقل ، بالمعنى الحقيقى ، ليس النبىّ ، بل ترجمان أو مفسر الله . وبهذا المعنى يقارن العقل النبوى (لا الكلمة) بحاسة الله الصوتية [1] ، ويسمى فى الفقرة نفسها مؤوّل أو معبر الإله . وفى هذا الوصف ، يختفى الوسيط بين الله والنفس (صوت الله) ؛ لكن النفس ذاتها ، أو على الأحرى جزءها الأعلى وهو العقل ، هى التى تتخذ وسيطا بين الله والكلمة الموحى بها .

وأخيرا ، قد يحدث أن يختفى العقل بدوره ، وعندئذ تصبح الكلمة الموحى بها : هى صوت الله وقيثارته ومضرابه ، بقطع النظر عن كل فكرة داخلية للموحى إليه ، فالكلمة النبوية هى « الترجمان » أو المفسر المباشر لله . ويعتقد فيلون أنه لايكفى أن يتجرّد الإنسان من الحواسّ والشهوات لكى يحدث الوحى ، بل يجب أن يخرج من ذاته . فالعقل ، وما يسمى الوجدان الشخصى ، منعدمان فى النبوّة ؛ بل كل تفكر محذوف حذفا تاما . ويقول فيلون ، بحسب تجاربه الشخصية ، إن الإنسان فى حالة الاستيلاء الإلهى لا يعرف المكان أو الناس المحيطين به ، بل ولا نفسه [2] ؛ فبلعام ، وقد استولى عليه هذا الحال ، لم يكن يفهم شيئا ، وفكره غائب عنه [3] ؛ ذلك ، لأن الفكر لن يقيم فى ذاته عند المستولى عليه possédé . وفى شأن هذه الظاهرة ، يستعمل فيلون عبارة الانجذاب [4] .

وهكذا ، يطرد الكائن الإلهى إذًا الكائن الإنسانى ليحلّ محله ، وليعبر هو عن نفسه عن طريق صوتنا الخاصّ . ففى الأحوال الأولى ، كانت النبوّة تتخذ شكل صوت داخلى يملأ النفس [5] ؛ وفى الحالة الثانية ، كانت تتخذ شكل فكرة تعبر عن

---

١ – quis rer. div. h. ، ٢٥٩ ؛ de Mon. ، I ، ٩ ، II ، ٢٢٢ ؛ de Spec. legg. ٤ ، ٨ ، ٣٤٣ ؛ Qu. in Gen. ، ٣ ، ١٠ ، ١٨٢ .

٢ – de Migr. Ab. ، ٣٥ .

٣ – V. M. ١ ، ٢٨٣ .

٤ – Qu. in Gen. ، ٣ ، ٩ ، ١٨١ ؛ quis rer. div. h. ، ٢٦٤ .

٥ – وهذا النوع الأول الذى يميزه إدخال قوة إلهية بين النفس والله ، نجده أيضا فى V, M. ، ٢ ، ٢٦٥ ، والعقل يوصل للحقيقة بنفثه إلهية . راجع خاصة de spec. legg. ٤ ، ٨ ، ٢ ، ٣٤٣ ، هجرة العقل لأن الروح الإلٓه يقيم فيه de Mon. ، ١ ، ٩ ؛ ٢ ، ٢٢٢ .

ذاتها ، بدورها ، عن طريق الكلام ؛ وفى الحالة الثالثة ، كانت تتخذ شكل كلام ملفوظ ، أصله مختلف عن الفكر ، وأكثر منه ألوهية .

فأين نشأت التناقضات بين مبادئ الشروح الثلاثة هذه ؟ إذا كانت الكرامة الإلهية أرفع شأنا من أن تمسّ النفس إلا بالوسيط ، فمن أين جاء الاتصال المباشر الذى سُلِّم به بعدئذ ؟ وإذا كان العقل ، فى الحالة الثانية ، يضع نفسه بين الله والكلام ، فمن أين جاء أن الله يستخدم هو نفسه الحواسّ الإنسانية ؟

ومهما يكن ، فقد كانت هنالك نظريات معاصرة تقريبا عن الوحى ، مثل نظرية « بلوتارك » ، تميز تمييزا تاما بين وجهات النظر هذه . فقد ذكر « بلوتارك » الذين يظنون أن الآلهة يتكلمون « باستخدام أفواه الأنبياء وأصواتهم كآلات » ، والذين يتخذون من الله متكلما ببطنه un ventriloque [1] ؛ وهو فى ذلك يشير إلى نظرية مماثلة لنظرية فيلون ، إذ يرى أن النفس وحدها هى التى يستطيع الله أن يوحى إليها .

لكن هذه التناقضات ليست إلا ظاهرية ، ومن السهل توضيح غموضها . إنه عندما يتحدّث فيلون ، فى وصفه الثانى ، عن عقل موسى الذى يتقبل الوحى ، فهو لايقصد بكلمة « وحى » ذات الشيء المقصود من « النفس » فى الحالة الثانية ، أو العقل فى الحالة الثالثة ، فإن العقل هذا أكثر شبها بالصوت الإلهى فى الحالة الأولى ؛ وكذلك فى الحالة الثالثة ، فإن كلمة عقل ، قد حلّ محلها كلمة روح ، والوحى الإلهى يتمّ بإحلال روح إلهى محلّ فكرنا ، وهذه الفكرة الإلهية هى التى تكوّن عند الأنبياء أعماق النفس .

ونعود فنجد هنا التمييز الذى لاحظناه بشأن « الإنسان الإلهى » بين آدم ، والعقل الأرضى ، والرجل الإله الذى هو عقل خالص روحانىّ بحت . وعندما يدرك موسى الدرجة الإلهية le divin ، يصبح العقلُ الخالص جداً [2] ، والدليل على

---

١ — de defectu oracul. فصل ٩ .

٢ — Mut. nom. ، ٢٠٨ .

هذا الطهر هو أنه يهجر الجسم [١] . فعند وفاته ، ينتقل من ازدواج الجسم والنفس إلى وحدة عقل قوىّ المماثلة للشمس . وهذا العقل الخالص [٢] هو النهاية العليا ، هو « رأس » النفس الإنسانية التى قاعدتها الجسم [٣] .

وكثيرا ما ذكر فيلون شرطين للحالة النبوية متناقضين فى ظاهرهما . فتارة ذكر تطهير العقل ، وتارة أشار إلى فناء العقل والإدراك الشخصى فناء مطلقا . والمقصود من التطهير هو محو حياة الجسد والشهوات وكل الجزء اللاعاقل فى النفس ، حتى يستغرق العقل فى شئونه الخاصة ، أى الشئون المعقولة . وهذا الانفصال عن غير المعقول ، لايمكن أن يتمّ إلا عند الكامل ؛ أما الإنسان السائر فى طريق التقدّم الأخلاقى ، فإنه يكتفى بإخضاع جسمه إلى العقل ، لكن هذا لايكفى للوصول إلى الوحى .

تلك هى الفكرة العامة التى ترجع إليها بعض الطرق المنسوبة إلى تجارب فيلون الشخصية . ففى التأمل الفلسفى الملائم للوحى ، يجب استبعاد التأثيرات المحسة باغماض العينين وسدّ الأذنين ، تشجيعا للتأمل . ومن الشروط الملائمة أيضا ، هدوء الليل ، والوحدة ، ونسيان الماضى [٤] . وهذا العقل المطهر قد وصف أحيانا بأنه أعلى درجات النفس الإنسانية ؛ « فللنفس قاعدة أرضية ، لكن قمتها أو رأسها فى العقل الخالص [٥] » . على أنه ، كثيرا ما تبدو النفس شيئا مختلفا عن العقل الإنسانى ؛ وفى هذه الحالة ، ليست النبوّة نهاية صعود مستمرّ إلى أعلى حالات النفس ، بل هو انقلاب حقيقى إلى كائن أسمى ، أو على الأحرى انذهال .

---

١ — Mut. nom. ، ٢٠٩ . قارن de Somn. ، ١ ، ٨٤ ، يصبح العقل ظاهرا أو محضا عند ما لايخفيه أى شىء يحس .

٢ — V. M. ، ٢ ، ٢٨٨ ، انظر الاستعارة المماثلة المستعملة بخصوص الرؤيا العقلية المقابلة للنظرة المادية : إنها دون ضوء خارجى ، لأنها نفسها كوكب كأنها صورة ومثال للأشياء السماوية de fortit. ، ٣ ، ٢ ، ٣٧٧ .

٣ — de mut. nom. ، ١٤٦ .

٤ — Migr. Abr. ، ١٩١ ؛ qu. in. Gen. ، ٤ ، ٩٤ ؛ V. M. ، ١ ، ٢٨٣ .

٥ — de Somn. ، ١ ، ١٤٦ .

ولما كان فيلون على يقين من أن الإنسان ، المكوّن من النفس والجسد[١]، عاجز عن الارتفاع إلى الحالة النبوية، فهو لايعترف بهذا الارتفاع إلا للطبائع العقلية البحتة [٢] . مثال ذلك أن قوّة موسى النبوية قد ازدادت عند ما اقترب موعد وفاته ، إذ أن الله « حوّله من شخص مزدوج ، ذى نفس وجسد ، إلى طبيعة موحدة ؛ أى أنه أحدث انقلابا فى شخصه بأسره ، فجعله عقلا عظيم الشبه بالشمس » . فالنبوّة ناشئة إذًا ، عن تغير عميق داخلى فى الكائن كله [٣] .

وطرق الوحى الثلاث تصف كل منها وجها مختلفا لظاهرة واحدة ، أى لاتشير إلى أشياء مختلفة . فهنالك ثلاث مراحل : الذى يتلقى الوحى ؛ وقد وصف تارة بأنه حاسة سمع داخلية ، وتارة بأنه كلمة نطق بها [٤] ؛ ثم الوسيط ، وقد وصف تارة بأنه الروح الإلهية التى تطرد العقل وتحلّ محله ، وتارة بأنه عقل خالص ؛ وأخيرا مبعث الوحى ، وهو الله . ففى الصورتين الأولى والثالثة ، كان فيلون يتمسك بالمرحلة الأولى ؛ أما فى الصورة الثانية ، فكان يتمسك بالمرحلة الثانية .

وهذه النظرية ، كما نرى ، تصوّف أصلى بكل معنى الكلمة ؛ إذ أنها تزيل النفس الإنسانية ، التى لن تشترك فى الوحى بحال من الأحوال ، بل تحتجب لتحلّ محلّها الروح الإلهية . وكما أننا ، فى نظرية الوسطاء ، لم نعثر إلا بصعوبة على المرحلة النهائية التى يجرى عليها نشاطها ، كذلك الروح الإنسانية التى يجب أن تحوى الوحى ، تذهب هباء بفعل النفثة الإلهية . فليس الأمر مجرّد استيلاء ، بل نحن إزاء محو النفس محوا تاما .

ذلك ، وهنالك رأيان تنقسم بينهما الفلسفة اليونانية المتعلقة بكشف المستقبل الموحى به [٥] . فبحسب رأى افلاطون ، يفقد الملهَم شخصيته فقدا تاما ، من جرّاء النُّقْلة أو التأثر الإلهى . ويرى بلوتارك ، على نقيض ذلك ، أن هنالك اندماجا بين

---

١ — عقل أرضى إلى حد ما .

٢ — راجع التقريب بين الرسل والملائكة ، Qu. in Gen. ، ٤ ، ٨ ، ص ٢٥٢ .

٣ — V. M. ٢ ، ٢٨٨ .

٤ — قد تكون هذه الفروق ناشئة عن تجارب فيلون الداخلية ، وهى تتفق مع الظواهر التصوفية .

٥ — راجع Bouché - Leclercq, Hist, de la divin. ، ١ ، ص ٣٥٠ وما بعدها .

هاتف العمل الإلهى وعمل المتأله ؛ وهذا الاندماج يلزج طبيعة هذا مع طبيعة الهاتف، كالشمع الذى يلزج طبيعته بالخاتم الذى يطبع عليه .

هـذا ، وقد رأينا كيف سخر بلوتارك بالله المتكلم من بطنه ventriloque الذى تقول به النظرية المخالفة . ومما لاريب فيه ، أن نظرية فيلون ترتبط بنظرية بلوتارك شكلا ؛ إذ يقول : « إن الجسد آلة النفس ، والنفس آلة الله » . لكن أساس تفكيره افلاطونى ؛ فهو يرى ، مثل افلاطون ، أن الوحى هو قبل كل شىء دخول فى عالم معقول .

إنه فى العالم المعقول ، « لايوجد شىء مجهول عن النبىّ ؛ إذ أن النبىّ يحوى فى شخصيته شمسا معقولة ، وأشعة بلا ظلال للأشياء غير المرئية للإحساس، والمدركة للفكر » [١] . إذًا ، ففيلون ينسب النبوّة إلى ازدواج العالمين : المحسّ ، والمعقول . أما افلاطون ، فيعتقد ، على عكس ذلك ، أن العقل لن يرتفع إلى مستوى المُثُل إلا عن طريق الجدل التدريجى . بيد أن فيلون يصف انقلابا تاما للعقل نفسه ؛ فهو بذلك يضيف تمييزا جديدا إلى نظرية افلاطون ، وهو وجود عقلين : العقل الأرضى الذى يدخل فى الجسد ، والعقل الخالص الذى يسميه أيضا الإنسان السماوى أو صورة الله . ولهذا التمييز أساسه فى شعور أكثر وضوحا بالمسافة التى لايمكن اجتيازها بين العالمين ، وفى إحساس بلون أكثر تدينا . فالعالم المعقول هو ، بالنسبة إلى العالم المحسّ ، كالمقدّس إلى الدنيوى ؛ والكائن الإنسانى ، مع عقله المحدود ، لايمكن أن يفكر فى إدراكه وكشفه ، فالطبائع المعقولة غير ممكنة الإدراك بالنسبة إلى الإنسان . والنبىّ وحده هو الذى يستطيع ولوجها ، بما أنه تجرّد من العقل الإنسانى .

ومع هذا ، فالنظرية التى يمثلها بلوتارك ليست خاطئة فى نظر فيلون . بل هى توازى طبقة دنيا من طبقات النبوات [٢] ، أى تلك التى تنشأ عن اختلاط واجتماع النشاط الإنسانى مع النشاط الإلهى ، وهو نوع من الحوار الداخلى المكوّن من أسئلة الإنسان وإجابات الله .

---

١ — de Justit. ، ٨ ، ٢ ، ٣٦٥ ؛ Qu. in Gen. ، ٤ ، ٩٠ ، ٣١٥ : إنه هاجر إلى أرض أخرى وتنبأ (نفسه ١٩٦ ، ٣٩٩) .

٢ — الدرجة أو الطبقة الثانية قد وصفت فى Vita M. ، ٢ ، ١٩٢ — ٢٤٦ .

والنوع الثالث من النبؤات أو الهواتف [1] ، الذى يرجع أصله إلى حركة النفس وإلهامها ، قد كان أكثرها معرفة عند الرواقيين على ما يبدو ؛ فهو ، لاالقسم الأول ، الذى عُرض ونقد فى كتاب de Divinatione لشيشرون . والنفس تحوى فى ذاتها قوّة التنبؤ بالمستقبل ، لأنها تلقتها من الخارج ، أى من الله [2] . وقد تبدو هذه الهواتف ، فى ظاهرها ، مجرّد تخمينات أو نصائح ، فهى لاتعطى من يشهدونها نفس درجة التوكيد المتضمنة فى الأولى [3] . وحالة الاستيلاء الإلهى هذه تنشأ بتأثير شعور حادّ ، يذهب بالنفس بعيدا عنها ، مثل الدهشة أو الغضب [4] . وبهذه الحالة الثالثة يرتبط وصف المدخل l'accès النبوى .

والمدخل النبوى هذا ، قد وصف بدقة وإسهاب ، يدلان دلالة قاطعة على أننا إزاء شىء حىّ . إذ أن طهارة النفس والجسد هى شرطه الأوّل ، والمقصود من تلك الطهارة هو الصوم والامتناع عن الشهوات الجنسية [5] ؛ وتعب الحواسّ أو كل ما يؤدّى إلى إضعافها ، والعزلة ، وهدوء الليل ، بل والشيخوخة ترتبط أيضا بتلك الطهارة [6] . والشعور السائد هو حبّ الله ، المؤدّى بالنفس إلى الجنون [7] ؛ فحرارة الرغبة تذيبها ، إذا صحّ هذا التعبير [8] ؛ وهذه الرغبة تفرض عليها بالتأمل المستمرّ فى موضوعها [9] ؛ عندئذ تجذب إليه كالحديد الذى يجذبه المغنطيس [10] ؛ وهى

---

١ — الفقرات من ٢٤٦ — ٢٨٨ قد وضعت خاصة لوصف هذا النوع .

٢ — قارن فيلون ، V. M. ، ٢ ، ١٩٠ .

٣ — وقد أضاف فيلون (V. M. ، ٢ ، ٢٦٤) أن أمثال هذه التخمينات قريبة للنبوة ؛ وانظر خاصة V. M. ، ٢ ، ٢٧٠ .

٤ — V. M. ، ٢ ، ٢٥٠ — ٢٦٤ ، ٢٨٠ .

٥ — V. M. ، ٢ ، ٦٨ وما بعدها .

٦ — qu. in Gen. ، ٤ ، ٩٤ ، ٣٢٠ ؛ نفسه ، ٤ (ترجمة لاتينية ٣ ص ٣٩٦) ؛ العزلة ، V. M. ، ١ ، ٢٨٣ ؛ رسالة de Migr. Abr. ، ١٩١ ؛ النبوة تضعف الحواس qu. in Gen. ، ٤ ، ١٩٦ ، ٣٩٩ .

٧ — quis rer. div. h. ، ٧٠ .

٨ — de gigant. ، ٤٤ .

٩ — نفسه ، ٤٤ أيضا .

١٠ — quis rer. div. h. ، ٧٠ ؛ de gigant. ، ٤٤ .

تهيج و تشعر فى نفسها بالاستنهاض الإلهى الذى يدفعها [١] ؛ لكن الوحى يهبط فجأة ، دون أن تتوقعه النفس أو تريده [٢] . وفى هذه الحالة ، تبدو على الشخص جميع مظاهر النشوة ، حتى إن الذين يجهلون الأمر قد يخطئون فى شأنه [٣] ؛ فهو يبتسم ويرقص ، ويحمرّ جسمه ويصطبغ بالاحمرار [٤] ، ويصبح الغذاء عديم الفائدة لديه [٥] ؛ ولكن فى الوقت ذاته ، تعتريه ، نفسا وجسما ، زيادة فى الصحة والنشاط والقوّة ، كما يشعر بامتلاء النفس [٦] . إلا أن كل هذا يظلّ مجهولا من النفس ذاتها ، فهى لاتعرف سعادتها الخاصة ، ولا تحسّها الحاسّ [٧] .

هذا ، والوحى ينزل متدرّجا فى نوبات ؛ لكن هنالك أشخاص لم تظهر فيهم الروح الإلهية إلا مرّة واحدة ، وكانت كافية لتجعلهم أنبياء[٨] . على أنه ، قد تمرّ على النفس فترات جفاف جدب ، فمهما بذلت عندئذ من الجهد ، لن تصل إلى التأمل ، وتتلاشى الرغبة ويعود الشخص إنسانا [٩] . ويبدو أن فيلون قد اعتبر حالة الوحى الدائمة التى أوقف الله فيها قوى النفس وجذبها إليه جذبة قوية [١٠] ، رغبة أكثر منها حقيقة واقعة . ثم المصير المشترك للإنسان ، باعتباره وسيطا بين الفانى والخالد ، هو حركة صعود مستمرّة إلى الله ، وحركة هبوط مستمرّة إلى الفانى [١١] .

---

١ – qu. in Ex. ٢ ، ٤٩ ، ٥٠٤ ؛ de plantat. ٣٩ ؛ quod deus immut ، ١٣٨ ، de Ebriet ١٤٧ (راجع شيشرون de divin. ١ ، ١٨ . والبعض يتنبأ بالمستقبل) .

٢ – de Migr. Abr. ٣٤ ؛ V. M. ١ ، ٢٨٣ ؛ qu. in Gen. ٣ ، ٩ ، ١٨١ ؛ de. Mon. ١ ، ٩ ، ٢ ، ٢٢٢ . عدم وجود الإرادة : qu. in Gen ٤ ، ١٢٥ ، ٣٤٢ .

٣ – de Ebriet. ١٤٦ .

٤ – de Ebriet. ١٤٦ – ١٤٨ .

٥ – V. M. ٢ ، ٥٩ .

٦ – de Migr. Abr. ٣٤ ؛ V. M. ٢ ، ٦٩ ، تحسن الروح والجسد .

٧ – de Sacr. Ab. et C. ١٠ .

٨ – qu. in Gen. ١ ، ٨٧ ، ٦٠ : الروح أخذت أو أسرت ؛ نفسه ، ٤ ، ٩٠ ، ٣١٥ .

٩ – de Somn. ٢ ، ٢٣٢ – ٢٣٤ ؛ de Migr. Abr. ٣٤ .

١٠ – de Abr. ٥٩ .

١١ – لاتوجد سمة من هذه السمات فى التصوف اللاحق . انظر خاصة : وصف الصوفى فى Probst - Biraben; L'extase dans le mysticisme musulman ، Rev. philos. ، نوفبر ١٩٠٦ . إعداد الانجذاب ، هو ضبط النفس عن الشهوات والزهد ، وتبسيط الميدان النفسى فى آن واحد .

ويصدر النبىّ تنبؤات ، وهذه التنبؤات تشمل مجموع كتب موسى ؛ حيث كل الكلمات ، بل و نظام الكلمات والحروف نفسها ، موحى بها . فتفسير الكتاب المقدّس بأسره ، هو قبل كل شىء تفسير تنبؤات . وكما لاحظ شيشرون فى مؤلفه de Divinatione ، فإن ترجمان أو مفسر الله فى حاجة إلى مفسر أو ترجمان ، شأنه فى ذلك شأن الشاعر الذى يحتاج إلى عالم نحوى لدراسته . لكن هذا التفسير نفسه ، ما هو إلا طريقة من طرق كشف المستقبل ، إذ أن النصوص المقدسة تظلّ غامضة مجهولة للذى لايراها فى معناها الروحى بعيون النفس ، فالأمر يتطلب نوعا من أنواع الإلهام من الطبقة الثانية [١] .

ولا ريب أن هنالك طرقا أخرى للتفسير ، وأهمها فى نظر فيلون اثنتان : المأثور ، والرأى أو الظن الشخصى المروّى فيه ؛ ولكنهما يؤديان إلى نتائج مشكوك فيها ، فضلا عن عدم وجود اتفاق بينهما ؛ ويضع المؤلف فى مرتبة أرفع منهما كثيرا ، الوحى أو الإلهام الشخصى . ولهذه المناسبة ، يتقدّم فيقول عن نفسه إنه أحد هؤلاء الملهمين القادرين على التعمق فى رموز الديانة الموسوية [٢] . على أنه لا يصحّ أن نستند إلى هذه النصوص فنجعل مركزا ممتازا مبالغا فيه ، « لقواعد » التفسير المجازى أو الرمزى ؛ فهذه القواعد تحلّ محل الطرق المصطنعة العالمة « للمنتيك » الاستقرائى ، ويجب أن تترك المقام الأوّل للإشراق [٣] .

هذا ، وسنفهم أحسن من ذلك ، طريقة التأويل المجازى أو الرمزى بوساطة الرؤى والأحلام . فإلهام الأحلام ، كما ذكرنا ، مماثل بطبيعته لإلهام أو وحى الهواتف ، فهما متفقان فى الترتيب وفى المبدأ ؛ وهذه هى الفكرة المشتركة التى وفق

---

١ – إنها قريبة جدا من التنبؤ وكشف المستقبل ، حسب ما جاء عن شيشرون فى كتابه : de divin. ١٨ .

٢ – خصوصا فى رسالة de Cherub. ، ٢٧ ؛ ورسالة de Somn. ، ٢ ، ٢٥٢ تثبت أن حالات الإشراق هذه كانت معتادة عنده .

٣ – وبهذه الطريقة أيضا يقدم Ovide كإلهام شخصى ، بعض التأويل الرمزية للأعياد Fastes (كتاب ٤ ، ١ وما بعدها) . ومكسيم الصورى يسمى نصوص افلاطون تنبؤات . ومفسرو الهواتف أو النبؤات الذين ذكرهم Bouché - Leclercq (٣ ص ٢١٥) ، يستعملون كذلك التأويل المجازى .

فيلون إلى نقلها عن الرواقيين أو عن أنصار المذهب المشائى الذين عاصروه . إن النوم ، بما أنه يزيل اضطراب الحواسّ والجسم ، من شأنه أن يساعد على تحقيق حرية العقل ، والتحرّر من قيود الجسم ، والانجذاب ، الذى هو الشرط الأساسى للوحى النبوى ، وكل ذلك بسرعة أكثر وكمال أعظم [١] .

لكن فيلون يرى فى طبقات الرؤى الثلاث ، ما سبق أن رآه فى طبقات الهواتف الثلاث ، وذلك إذ ميز بين درجات وضوحها ؛ فالأولى ، أى التى تتحمل فيها النفس العمل الإلهى بخضوع ، هى الرؤيا الواضحة كل الوضوح بذاتها ؛ والثانية ، أى تلك الناشئة عن اشتراك النفس فى العمل مع الله ، هى أكثر غموضا ورموزها لايمكن أن تفهم أو تفسر إلا بالرؤية الروحية ؛ والثالثة فى حاجة إلى علم تفسير الرؤيا العملى ، أى إلى فنّ التفسير المؤسس على قواعد معروفة [٢] . وهذان التفسيران — كما يتبين من الشرح — هما تفسيران مجازيان أو رمزيان ؛ أولهما يؤدّى إلى اليقين ، والثانى — على نقيضه — هو فنّ استقرائى يرمى إلى البحث عن آثار الحقيقة بوساطة الظنون أو التخمينات المحتملة ، فيجب إذاً أن ننشد أصل هذه الأفكار فى علم تفسير الرؤى العملى الذى جاءنا عن Artémidore de Daldas .

ويعرف فيلون كشف المستقبل هذا ، ويستعمل جميع التعبيرات الفنية الخاصة به ؛ فهو يدرس الرؤى الكاشفة التى منها الرؤى التى لم ترسل من الله ، بل جاءت من تلقاء نفسها ، بالمقابلة مع الرؤى المطلوبة [٣] . وقد اتبع فى تعبير رؤيا حلم فرعون قواعد Artémidore الخاصة بتحديدات الأجل [٤]

هذا ، ويميز Artémidore بين الرؤى النظرية théorématiques ، حيث الحادث المستقبل يكون ممثلا بنفسه ، وهذه هى الطبقة الأولى عند فيلون ؛

---

١ — الروح التى تدخل فى نفسها ؛ . de Sacrificant ، ٧ ، ٢ ، ٢٥٢ ؛ Qu. in Gen. ١ ، ٢٤ ، ١٧ (Harris ، ١٥) وهو يلح خاصة على عدم وجود (أو على فقد) الإحساسات de migr. Ab. ، ١٩٠ .

٢ — de Somn. ، ٢ ، ١ — ٤ ، وللطائفتين الأوليين شرط هو الحكمة (نفس المرجع ، ٢ ، ٢٠) .

٣ — ارجع إلى Bouché - Leclercq ، ١ ، ٣٩١ .

٤ — المعين فى de Josepho ، ٩٧ ، Bouché - Leclerq (ص ٢٩٨ وما بعدها) .

وبين الرؤى المجازية ، حيث يمثل بالرمز ، وهذا هو النوع الثالث عند فيلون [١] . ولتعبير الرؤى الثانية ، أورد « أرتميدور » مفتاحا للرؤى عامة ، وهو عبارة عن قاموس موجز للمعبرين أو المفسرين ، مماثل لذلك الذى وضعه مفسرو الهواتف . ويسير هذا القاموس من حيث الموضوع [٢] والشكل [٣] طبقا للطرق التى وضعها فيلون للتفسير المجازى أو الرمزى ، وأحيانا تكون النتائج واحدة ؛ وإذًا ، لايسعنا إلا القول بأن فيلون قد استخدم قواميس من هذا النوع .

ولا يتصوّر فيلون أية صلات أخرى مع الله ، عدا الصلة التصوّفية المؤسسة على التجربة المباشرة ، فهو لايسلم إذًا إلا بكشف المستقبل الحدسى [٤] . ويرى أنه من العبث اتخاذ الطريقة الاستقرائية ، لتعيين إرادة الله فى المستقبل ، بطرق عقلية مروّى فيها ، كما كان يفعل كاشفو المستقبل ، فذلك بمثابة إخضاع الألوهة لقواعد الاحتمال .

وأخيرا ، نقول بأنه رغم التوافق الظاهر بين هذه النظرية وبين المذهب المشائى الذى كان سائدا وقتئذ [٥] ، فإن أفكار فيلون صادرة عن تيار تصوفى أعمق . والدليل على ذلك أنه لم يقتصر على كشف المستقبل الملهم أو العرافة ، بل أدمج فيه جزءا من كشف المستقبل الاستقرائى ، أو على الأقلّ لايجعل للأخير أية قيمة إلا بقدر اقترابه من الأولى .

---

١ — Bouché - Leclercq ؛ نفس المرجع .

٢ — استعمال الاشتقاق (مثلا : Mut. nom. ، ٢٤٦ ، و Artémidore ، ٦٣ ، ١٨) .

٣ — ارجع إلى شكل المعجم عند فيلون : de concup. ، فصل ٤ — ١٠ ؛ المعانى المختلفة لكلمة « شمس » ἥλιος (de Somn. ، ١ ، ٧٣ ، ٧٧ ، ٨٥) ؛ وكلمة « معين » de fuga et inv. ، ١٧٧ .

٤ — تفسير أو الأحلام ، الذى هو عادة موضوع طريقة فنية ، يرجع فى رأى فيلون إلى إلهام حقيقى . راجع رسالة de Jos. فقرة ١١٠ ، ١١٧ . إنه مع هذا يرتكب زندقة حين يعتقد أنه قادر على تفسير الرؤى بعقله الخاص (رسالة de Cherub. ، ١٢٤ — ١٢٨) .

٥ — Cratippe ، الذى كان يسلم فقط مثل فيلون بالعرافة بواسطة الرؤى والنبوات (شيشرون ، de Divin. ٢ ، ٤٨)

٢ — الانجذاب

إن كشف المستقبل الحدسى ، هو بالنسبة إلى الشخص العادى ، مجرّد فن عملى ؛ فشأنه فى ذلك شأن النبوّة ، يرمى إلى حاجة معينة ، وهى معرفة المستقبل . لكنه فى الوقت نفسه ، يصل بيننا وبين الإلهىّ . فإذا صادفت مثل هذه الحوادث فيلسوفا ذا نزعات دينية ، نراه يهمل نتائجها العملية للوقوف عند جوهر العمل نفسه . ولا عجب ! فكشف المستقبل الحدسى هو طريق اتصال بالمبدأ الأعلى . فهو لن ينشد فيه بعدُ إدراك الشىء قبل حدوثه ، بل يبحث فيه عن حدس المبادئ ، وهكذا يرتبط كشف جوهر الأشياء بكشف المستقبل .

وفى عصر سادت فيه الخرافات كذاك الذى عاش فيه فيلون ، كان من الطبيعى أن نجد عنده التصوّف البحت ، الذى خلص من فن كشف المستقبل ، ولكن المؤلف يفصل بينهما بطريقة تتيح له أن يخلط وأن يميز تعسفيا أرفع نواحى الدين وأغلظها ، وتلك هى الطريقة المجازية أو الرمزية . فبفضل هذه العصا السحرية ، أصبح من المتيسر تحويل تنبوءات المستقبل المذكورة فى التوراة ، إلى أحداث أخلاقية ميتافيزيقية : فالله يكشف المستقبل فى الظاهر ، لكنه يكشف الأزلى فى الباطن [١] .

إذًا ، يجب أن نتناول التجربة النبوية والحمية ، لنعيّن ماذا كانت عند فيلون تلك المعرفة الحدسية لله ، التى سميت منذ ذاك الوقت انجذابا . فكلمة « انجذاب » اليونانية لاتقصد هذا المعنى عنده ؛ بل احتفظت بمرماها الأصلى السلبى البحت ، وهو خروج الإنسان من ذاته ؛ وستشير ، فى آن واحد ، إلى العمل الذى به يخرج العقل من شئونه الخاصة ، أى المعقولة ، ليقصر تفكيره على المحسة [٢] ؛ كما سنشير إلى العمل العكسى ، الذى به يهجر العقل الأجسام والعالم المحسّ [٣] .

لكن المعرفة المباشرة للكائن ، كثيرا ما تقابل بالمعرفة الوسيطة والبرهانية .

---

١ — راجع نبوءات إبراهيم .Gen ، ١٥ ، ١ (؛ qu. in Gen) ، ٣ .

٢ — Leg. alleg. ، ٢ ، ٣١ .

٣ — quis. rer. div. h ، ٧٣ — ٧٥ .

ونستطيع بلا ريب ، كما فعل الرواقيون ، أن نتحقق من فعل الله فى العالم ، فنستنتج وجوده بالبرهان ، لكن إدراك الله مباشرة بالبداهة شىء آخر . فهذا الإشراق « illumination » أكثر مباشرة وأكثر حيوية من التفكير والاستنتاج « raisonnement » [١] .ولنضف إلى ذلك ، أننا بهذا الفكر والبرهنة ، نصل إلى قوى الكائن الأعلى دون سواها ؛ فالأشياء المحسة تعرّفنا بخيرية الكائن وطيبته وقوّته ، لابالكائن نفسه . ولكن « علم الله هو أوّل الخيرات وأكملها ، ونهاية السعادة والاغتباط » [٢] .

فليس علم الله إذا نتيجة تفكير منطقى ، بل هو نتيجة رغبة حارة . ويمكن مقارنة هذه الرغبة بالحبّ الذى وصفه افلاطون فى le Banquet ، أى الذى هو المحرّك لكل معرفة عقلية . هـذا ، ووصف فيلون مشبع بذكريات افلاطونية ؛ وعلى كل ، فهو تحليل نفسى ، لامذهب منطقى . والتناقضات التى نجدها فيه لاترجع إلى مفارقات الفكرة ، بل إلى تقلبات التجربة الداخليـة . و « رؤية الله » لن تكون تأملا ، مثل التأمل لدى أرسـطو ، بل هى فكرة متحركة ، نتخيلها تارة برقا وأضواء تبهر الأبصار ، وتارة إدراكا بضعفها وعجزها .

هذا ، والنظرية التى يستند إليها هذا التحليل مستقاة غالبا من الآيات ١٨ إلى ٢٣ من الإصحاح ٣٣ من سفر الخروج ، حيث جاء فيها : « قال موسى إلى الربّ : أرنى نفسك ، فقال الربّ : سأمر أمامك بمجدى . . . ولن تستطيع أن ترى وجهى . . . عند ما يمرّ مجدى ، سأغطيك بيدى إلى أن أمرّ ، ثم سأرفع يدى ، وعندئذ سترانى من الخلف ، لكن وجهى لا يرى منك » . وأوفى تفسير لهذه الآيات وارد فى الفصول الخامس والسادس والسابع من الكتاب الأوّل من « الملكـيّة » ، لكنه مكمل أو معدّل فى عدّة نقط بشروح أخرى . فالفصل الرابع ، الذى يعتبر مقدمة ، قد ميز فى مسألة الله ، بين سؤالين : أولا ، هل الله كائن ؟ وثانيا ماهو

---

١ – de post.C ، ١٦٧ .

٢ – de. Decal. ، ٨١ ؛ quod. det. bot. ins. ، ٨٦ ؛ وراجع in Ex. ، ٢ ، ٥١ ، ٥٠٦ .

جوهره ؟ وهذا هو التقسيم الرواقى المشهور ، الذى فيه تسبق مسألة الوجود منطقيا وضرورة مسألة الجوهر [١] . وقد حلت المسألة الأولى فى هذا الفصل بالبرهان الرواقى أيضا ، الذى كثيرا ما نلاقيه عند فيلون ، المستند إلى المقارنة بين العالم و « المدينة — الدولة » [٢] . وهكذا نصل إلى معرفة وجود الله ، ثم نتناول موضوع الجوهر .

وهذا النظام عجيب جدا عند المتصوّف : فإذا سلمنا برؤيا عقلية لله ، لما أصبحت مسألة الوجود فى حاجة إلى الحلّ بالبرهان ، طالما لم توضع مسألة الذات . وقد حلت المسألتان فى آن واحد ، عن طريق وحدة التجربة الداخلية . فالتدليل بالبرهان وتحديد الذات أو تعيينها ، بدلا من أن يلى أحدهما الآخر ، اعتبر طريقتين متقابلتين أو متعارضتين بالوصول إلى حل نفس المسألة ؛ وإذاً ففيلون قد تأثر هنا بالرواقية شكلا ، لاموضوعا .

على أننا نراه فى فقرة أخرى [٣] ، قد تخلص من هذا التأثير تخلصا تاما ، إذ عرض أوّلا — كما فعل فى الفصل الرابع — الدليل بالبرهان على وجود الله (العالم المدينة) ، ثم وصف الحدس المباشر لهذا الوجود ، الذى لايتمّ بوساطة أىّ كائن . ويجب أن نلاحظ أننا هنا لسنا إزاء عملين متواليين يفترض ثانيهما الأول ، بل نحن أمام طريقين متميزين تمام التميز للوصول إلى الله ، وأوّلهما دون ثانيهما بكثير ؛ فإذا كان الذين يتخذون الطريق الأوّل « أناسا إلهيين » ، فالذين يسلكون « الثانى يجب أن يعتبروا حقا من العابدين الأبرار ، أصدقاء الله الحقيقيين » . ثم ، الطريق الأوّل يصعد من النتيجة إلى المبدأ ، كأن الوحدة محدّدة بوساطة الطريقة الزوجية **la dyade** ؛ أما الثانى ، فإنه يهبط من المبدأ إلى النتيجة ؛ والطريقة الأولى تصبح غير مجدية إذا استخدمت الثانية .

ذلك ، وهل يستخلص من هذا أن النفس ، فى نظر فيلون ، تتبوأ فى الحال وبقفزة واحدة مركز تأمل الكائن الأسمى ؟ كلا ، فالحدس يفترض هو أيضا تقدّما

---

١ — هذا هو تقسيم الكتاب الثانى من **de Natura deorum** لشيشرون (الفصل الأول) .

٢ — شيشرون **de nat. d.** ، ٢ ، ٦ ، ١٧ .

٣ — **de praem. et p.** ، ٧ .

نحو الله . لكن هذا التقدّم كان ، فى رأى الرواقيين ، الانتقال من نتيجة إلى سببها ؛ فالعالم مرتبط بالله ، مثل ارتباط الحدّ الأول من قضية مفروضة بالحد الثانى ؛ والأمر على عكس ذلك عند فيلون ، حيث العالم هو سير عضو عقلى جديد فى طريق التقدم المستمر نحو الكمال ، « بنظرة من الفكر » ، متجها إلى مصيره ، وهو التأمل فى عالم آخر ، غير العالم المحسّ . ومن ثم ، لم يكن عند الرواقيين إلا تجربة واحدة ؛ أما عند فيلون ، فتوجد تجربتان ، ويتعين الوصول تدريجا إلى تجربة العالم الأعلى .

وقد اعترضت هذه المسألة أفلاطون ، فيما يتعلق بالانتقال من المحسّ إلى المثال ، وكان للجدل العكسى الوارد فى محاورات : « الجمهورية » و « فيدر » و « المأدبة » تأثير عظيم على فيلون ؛ إذ وصف هو أيضا ، هذا التعمق الداخلى الذى يقود من المظاهر إلى الحقيقة ، ومن الصورة إلى النموذج . ونقطة البداية هى اليقين بأن المحس غامض وغير محدود ؛ وعندئذ تتجه « عين النفس » إلى العالم المعقول ، فتفتحه بعسر وعناء وتنقشع الظلمات . لكنها ترى أن العالم المعقول محكوم بغيره ، فتجتهد فى التأمل فى السيّد الذى يحكمه [1] . ومما يلاحظ هنا ، أن العلاقة بين العالم المعقول وبين الله قد عبر عنها هنا بالتعبيرات الرواقية : إذ نتعرّف هنا إلى الدليل الرواقى الذى يسير من العالم إلى الله حيث العالم المعقول يحل محلّ العالم المحس . وكذلك قال فى موضع آخر بأن الله « قد استنتج من قواه » [2] (المُثُل ، كما نعرف هى اسم آخر لتلك القوى) .

ألسنا ، إذًا ، إزاء انتقال من عالم إلى آخر ، طبقا للحجة الرواقية ؟ لانظنّ ذلك ، فالصيغة هى وحدها رواقية ؛ فالعلاقة بين المعقولات والله معروفة بالبداهة لابالبرهان ، واستنتاج الله من قواه هو موضوع البداهة [3] . أما العلاقة بين الله وهذا العالم ، فقد ظلت علاقة نموذج بصورة ، أكثر منها علاقة مبدا بنتيجة ؛ « والشكلَ la forme » الذى يتجه من الله ، أى صورته ، هو المرآة التى نصل منها إلى معرفته

---

١ — de pream. et p. ، ٦ ، ص ٤١٤ . الانتقال من العالم المعقول إلى الله الذى يحكمه مواز أو مساو تماما بالرغم من أن الدليل ليس بينا ، للانتقال من العالم المحس للإله الحاكم فى المذهب الرواقى . وإذاً التعبير الرواقى يتمشى هنا أيضا بفكرة جديدة ، أو يمكن اصطناعه لفكرة جديدة .

٢ — Post. C. ١٦٧ .

٣ — نفسه .

معرفة مباشرة حدسية [١] . على أنه ، يوجد فى هذا النوع من الجدل أخطاء مماثلة لتلك التى يقع فيها « مسجونو الكهف » ؛ فالنفس التى عجزت عن تجاوز اللوغوس فى صعودها ، تظنه الله الأسمى . « كما يخيّل أن صورة الشمس هى الشمس بالذات » [٢]

هذا ، وقد قامت على هذه المبادئ ، نظرية افلاطونية بحتة عن الانجذاب . فالله هو البهاء النقىّ الخالى من الشوائب ، وهو يضىء النفس « بأشعته المعقولة » ، ولكن إذا نظر إليه من قرب شديد بهر النفس ومنعها الرؤية .

على أن فيلون لم يستمدّ كل شىء من افلاطون . فقد وصف ، بالدقة النسبية التى يمتاز بها المتصوّف ، هذه هى المعرفة الحدسية ؛ إذ يعجز عن التعبير عن تجربته بطريقة أخرى ، غير الاستعارات المستقاة من النور . وهذه المعرفة الحدسية ليست ، كما هى عند أفلاطون ، قائمة على التفكير العميق ، بل هى تتميز بالتأرجح الدائم ، الذى يحول دون تثبتها فى الوحدة التامة الكاملة . إنها تشهد ظهورها أحيانا ، ثم لن تلبث العين أن تتعب من شدّة ضوئها ، فترفّ ويخيل إليها أنها ترى تعددا حيث لاتوجد إلا وحدة . وبدلا من الله الواحد ، يبدو الإله المثلث ، محاطا بقوّتيه كأنهما ظلال تصدر عنه . وهذا الظهور أو التجلى لن يكون بعدُ الحقيقة البحتة ، بل الفكرة عنها التى تصبح ، فى بعض الفقرات ، وهما ذاتيا راجعا إلى ضعف العين الروحية ، أكثر منها حقيقية واقية مميزة . ولكن النظر قد يتحرّر نوعا ما ، ويصبح أكثر نفوذا ونورانية ، فيعود ويدرك الوحدة مرّة أخرى [٣] .

هذا ، ولم نخرج حتى الآن من أثر المذهب الافلاطونى . ومع ذلك ، فقد وقع فيلون تحت تأثيرات أخرى فى شتى النقط الهامة ، ونظريته الخاصة بالانجذاب ليست من حيث الموضوع والجوهر مستمدّة من افلاطون . فالجدل العكسى الذى يرجع حتى المبدأ ، لايمكن أن يسير إلا من شبيه أو مماثل إلى شبيه أومماثل ، أى من الصورة إلى النموذج .

---

١ – qu in Gen. ، ٤ ، ١ ، ٢٣٨ ؛ qu' In Ex' ، ٢ ، ٦٧ ؛ Harris ، ٦٦ .

٢ – qu. in Gen ٣ ، ٣٤ ، ٢٠٤ .

٣ – ولمعرفة الله مقارنة بإشراق، راجع .de Abr ، ٧٠ ، ١١٩ ؛ .de Mon ١ ، ٥ ، ٢١٧ ؛ qu. in Gen ٣٤ ، ٢٠٤ ؛ ٤ ، ١ ، ٢٣٨ ؛ نفسه ٢٤١ ؛ ٤ ، ٤ ، ٢٤٦ . ولوصف الانجذاب ، راجع رؤية إبرهيم الموصوفة فى .qu. in Gen ، ٤ ، ٢ – ٨ و .de Abr ، ١١٩ .

لكن الله ، فى نظر فيلون، لاشبيه له فى أىّ شىء كما عرفنا ، وهو ليس ساميا فحسب . فإذا تقدمت النفس إلى موطن المعقولات ، « سبقها الله فى المضمار ، وظلّ دائما على مسافة لانهائية »[١] . وللصعود حتى الله ، يجب ألانتجاوز العالم المحسّ فحسب ، أى السماء ، بل والعالم المعقوَل نفسه الذى ليس الله جزءا منه[٢] .

ومن جهة أخرى ، تأثر فيلون بالمذهب الرواقى ، فقبل ، بشأن طبيعة المعرفة ، أفكارا من شأنها أن تحدث تعديلا عميقا فى طبيعة الحدث المعقول . إن المعروف أن التمثيل بوجه عام ، عند الرواقيين ، وعلى الأخصّ العلم ، هو فهم وإدراك بحت ؛ فالموضوع يدخل فى النفس التى تحويه ، ويتطبع بها حتى يحتويها فى جميع أجزائها ، وإذا كانت النفس أضيق من أن تحوى الموضوع ، فرّ منها وظل غير مفهوم لها ؛ والعلم ليس إلا نوعا من تملك الأشياء ، والبصر لايتجاوز السطح ، فيتركنا غرباء عن موضوع الكائن وعمقه .

ويمكن تقدير نتيجة هذا المذهب مقدما ، فيما يتعلق بمسألة معرفة الله . فإنه ، إما أن النفس ستصبح قادرة على احتواء الله واستيعابه ؛ أو أن مقدرتها ستكون محدودة أكثر من اللازم فيظلّ الله غير مفهوم إلى الأبد . ويبدو أن المذهب الأول كان مذهب المتصوفين الإسكندريين المتأخرين ، فهو لم يتكوّن عند فيلون بحال من الأحوال . والعبارة الآتية : « نفس الحكيم هى مسكن الله » ؛ وكذلك عبارة « حامل الله » المطبقة على الذين أدركوا الله رؤية أعلى[٣] لاتكفيان لتكوين مذهب ، والأولى موجودة فى المذهب الرواقى[٤] .

ويظهر أن فيلون يعارض صراحة مذهبا من هذا النوع ؛ ففى فقرة من الفقرات

---

١ – de Post. C. ، ١٨ ؛ وراجع de Somn. ، ١ ، ٦٦ .

٢ – راجع الكتاب الثانى ، الفصل الأول ، الله فوق المثل .

٣ – الحامل الإلهى qu. in Gen. ، ٤ ، ٢٩ ، ٢٦٨ ؛ qn. in Ex ، ٢ ، ٢٩ ، ٤٨٨ ؛ in Gen. ، ٤ ، ٢٥ ، ٢٦٤ .

٤ – إبكتيت ، محادثات ، ٢ ، ٨ ، ١٢ ، Luc.Phars. ، ٩ ، ٥٦٦ : هل مقر الله غير الفضيلة ؟ راجع de Somn. ، ٢ ، ٢٤٨ ، مدينة الله بأحد المعانى ، العالم ، وبمعنى آخر ، نفس الحكيم .

التى تنطبق ، لاعلى الله خاصة ، بل على « خير الأشياء » ، والمقصود بها هنا هو الطبائع السماوية المعقولة ، يقول فيلون بأن هذه الأشياء لايمكن أن تمتلك ، بل يمكن أن ترى فقط ، فتظلّ على ذلك غير مفهومة للعقل [١] . وهذه الفقرة كافية لكى تدرك كيف يستطيع فيلون فى الوقت ذاته أن يتصوّر إمكان رؤية الله ووصف تلك الرؤية ، ثم يعود فيؤكد ، بإصرار مثل ما يكون من « كارنئاد Carnéade » وببراهين مماثلة ، أن الله غير مفهوم .

والفصل السادس من رسالة la monarchie الذى نعود إليه الآن ، ليس إلا سرد الإخفاق المتوالى الذى لاقاه موسى كلما حاول الوصول إلى الله واستيعاب جوهره . فإذا جمعنا هذه الفصول إلى الفقرات ٧ ـــ ١٥ من رسالة le changement de noms « تغيير الأسماء » ، وجدنا فيها كل تفضيلات هذه النظرية . فأوّلا ، لايمكن أن يفهم الله بحسب العالم ، بل بحسب ذاته فقط ؛ فهو وحده ، يستطيع تعليمنا جوهره ، كما أن النور لايعرف لنا إلا بالنور [٢] . ولكن يجب إلى جانب ذلك [٣] ، أن تكون فينا قوّة ذهنية قادرة على تمثيله لنا . وهذه القوّة ، أهى الإحساس ؟ كلا ؛ فإنه غير محسّ ؛ أهى العقل ؟ لقد استبعده فيلون أيضا دون أن يذكر أىّ سبب فى هذا المقام ، وربما أبدى هذا السبب فى الفقرة العاشرة عند ما عاد إلى الشرح التفصيلى الذى أوقف لايراد بعض اقتباسات من سفر الخروج هكذا : « هل هنالك من دهشة أو عجب إذا كان الكائن الأعلى غير مفهوم للإنسان ، فى حين أن العقل ـــ الموجود فى كل فرد ـــ غير معروف منا (فى جوهره) ؟ » وهكذا ، تتبع رسالة le changement النصيحة التى قدمها الله إلى موسى فى رسالة le de Monarchie ، وهى « أن يعرف نفسه » ليقتنع بعدم مفهومية الكائن الأعلى .

وهذا التحديد للقوى الذهنية البشرية قد قرب مرارا بينه وبين نظرية سموّ الله ،

---

١ ـــ Migr. Abr. ، ٤٦ . وربما تكون الفقرة الآتية : « إن النفس التى تريد رؤية الله لاتفهمه إذا اقتربت أكثر مما يجب احترقت ، أما إذا ابتعدت عن ذلك فانها تحمو فقط » . هذه العبارة تشير إلى متصوفين أشد تطرفا (qu. In. Ex ، ٢ ، ٢٨ ، ٤٨٨)

٢ ـــ السبب هو أنه ليس لله أى مثل شبيه به . رسالة Mut. nom. ، ٨ .(راجع Post. C. ، ١٦ . يجب أن يصير الله de pream. et p. ، ٦) .

٣ ـــ Mut. nom. ، ٧ .

أى كونه خارج العالم . وليست الطبيعة الإنسانية وحدها هى التى لاتستطيع « استيعاب هذا الإدراك أو التصوّر . » ، [١] بل والسماء بأسرها والعالم ؛ ومن ثم يكون الفهم هنا هو بوضوح نسبة استيعاب ، فالذهن لا يستطيع أن يتقبل الصورة الواضحة للتمثيل . فلكى يفهم الإنسان الله ، يجب أن يصبح هو نفسه الله [٢] ، إذ أنه هو وحده الذى يستطيع أن يفهم نفسه [٣] . وفيلون متعلق بهذه النظرية تعلقا كافيا ليناقض بها التحديدات أو التعريفات الوضعية التى كثيرا ما ينسبها إلى الله ؛ فهو يؤكد أننا لانستطيع القول بأن الله غير جسدى ولا أنه جسد ، ولا أنه مجرّد من الصفات ولا أنه ذو صفات [٤] .

وهذا هو الإخفاق الأوّل الذى لقيه موسى عند ما توسل إلى الله أن يعرفه بنفسه . ولكنه ، استنادا إلى التصوّر الافلاطونى الذى يرى أنه يوجد وسيط بين العلم والجهل وهو الظنّ ، عاد فتوسل إلى الله أن يمنحه الظنّ . وكذلك فى البحث عن طبيعة النجوم ، يجب الاكتفاء بالظنّ الصحيح ، أى بالتخمين . ولكن فيما يتعلق بالله ، يكون الظنّ الصحيح هو معرفة القوى المحيطة به ، والتى تسمى أيضا المُثل . وهذه المعرفة مقدمة هنا على اعتبار أنها ما زالت فوق مستوى القوى الذهنيـة البشرية ؛ فالنفس عاجزة عن فهم القوى ، أكثر من عجزها عن فهم الله ، وهكذا أخفق موسى إخفاقا آخر .

وباستبعاد فيلون ، هكذا ، تدريجيا من معرفة الله أو قواه جميع ما تحويه ، أصبحت هذه المعرفة أخيرا مجرّد معرفة لوجوده ، خالية من كل تحديد أو تعريف لطبيعته . وهذه هى النتيجة التى يصل إليها ، لاهنا فحسب ، بل وفى كثير من المواضع الأخرى [٥] . وبعد أن ميز بين مسألتين ، مسألة الوجود ومسألة الذات ، نراه يؤكد أن الإنسان لايستطيع أن يتجاوز مسألة الوجود .

---

١ – de Mon. ، ١ ، ٦ .

٢ – Mangey ، ١١ ، ٦٥١ .

٣ – de praem. et p. ، ٦ .

٤ – leg. alleg. ، ٣ ، ٢٠٦ ، وليس هذا النفى المزدوج خاصا بفيلون ، فكثيرا ما نعثر عليه عند شراح افلاطون . (راجع مثلا Alb!nus) فصل ١٠ حيث يرجع إلى بارمنيد .

٥ – de post. C. ، ١٦٨ ; de praem. et p ٧ .

وهذا النوع من الشكّ المضادّ للرواقية ، جعل فكرة فيلون عسيرة الفهم . هل يريد إذاً إخراج النفس إخراجا تاما من معرفة الله ، بعد أن قال إن هذه المعرفة أعلى بكثير ؟ وكيف تستطيع مجرّد معرفة الوجود ، الناتجة من هذا البحث ، أن تؤثر فى النفس؟ أحقا إن فيلون هو ذاك المتصوّف الذى وصفناه وصورناه ؟ نعم، إنه هو رغم جميع القيود التى أوردناها الآن . ولكن على من تنطبق تلك القيود ؛ إنها لاتنطبق على كل كائن ، بل على الجنس البشرى دون سواه ، على الكائنات الموجودة فى عالم الحدو ث والصيرورة [1] . وكذلك إذا كان فهم القوىّ قد منع عن موسى ، فقد جاء فى نفس المكان أن هذه القوى سميت معقولة ، لأن « عقلا طاهرا جدا يستطيع فهمها دون سواه » . ومثل هذا العقل ، الذى لن يكون بعد بشريا ، إذا لم يفهم الله ، فإنه ، على الأقل ، سيكون قريبا جدا منه ، وفى هذا العقل سيتحقق تقريبا الشرط الذى يوجب عليه أن يصبح الله لكى يفهمه .

وإذا كان فيلون لم يصل إلى هذا ، فقد اقترب منه كثيرا عند ماأورد الوصف الآتى عن العقل النبوى : « إنه شبيه بالوحدة ، دون أى خلط مع الذين يشتركون فى الازدواج (أى المكونون من النفس والجسد) . . . وقد دنا من الله ، بحكم صلة القرابة معه ، وترك جميع الأجناس الفانية ليتحوّل إلى كائن إلهى ، فيصبح قريبا إلهيا حقا » [2] ورغم ذلك ، فحتى فى هذه الحالة الممتازة نفسها لسنا إزاء احتواء وتملك لله بمعنى الكلمة ؛ فإن أطهر العقول وأخلصها لايعرف الله بحسب الكائن ذاته ، بل بحسب قواه الأولى [3] .

هكذا ، رأينا الذات الإلهيـة لايمكن الوصول إليها ، فهى تجاوز بعظمتها أشدّ النفوس تطهرا . أيجب إذاً العدول عن هـذا البحث ؟ نعم لو كنا إزاء مسائل عقلية بحتة ؛ فمن العبث ، بالنسبة إلى الجاهل ، أن يثابر على مزاولة فنون فوق مستواه .

---

١ – de Somn ، ١٢ ، ١٦٦ ؛ de mut. nom. ، ٧ ، ٨ ، ١٢ .

٢ – qu. in Ex ، ٢ ، ٢٩ ، ٤٨٨ .

٣ – نفسه ، ٢ ، ٦٧ ، ٥١٤ ؛ Harris ، ١٦ .

ولكن إزاء البحث عن الله ، فإن النفس تشتعل رغبة فيعجز الإخفاق عن تهدئتها [١] ، بل تجد فى الإخفاق حافزا جديدا يدفعها إلى الاستمرار فى العدو وراء هذا الكائن الإلهى ، العسير الفهم والإدراك .

وهكذا ، أيضا ، أصبح اهتمام الحياة البشرية مركزا لا فى معرفة الله معرفة مباشرة ، وهو أمر محال إلى الأبد ، بل فى الحركة الدائمة للنفس التى تحاول فهم هذا الفرض اللانهائى . وعبثا نحاول أن نعثر فى جميع مؤلفات فيلون ، على فقرة واحدة يقبل فيها الانجذاب بالمعنى الذى يطلقه المتصوفون على هذه الكلمة . ومما لاريب فيه أنه يسلم بنوع من وجود الله فى النفس البشرية ، لكن هذا الوجود ليس معرفة بحال من الأحوال ؛ فقد وصفت فقط بالحالات الذاتية ، أى بالمشاعر التى تحدثها ، ولكن التأمل فى الكائن يحدث فى السكون [٢] .

وتجلى الله يشمل فى ذاته كل أنواع الخير [٣] . وعند ما تكون معرفته (واضحة) مميزة ، تذهب بائدة جميع أفكار الكفر [٤] ، وبحل واحد لله يكفى لكى تغمر نفس الحكيم برغبة عدم الانفصال عنها أبدا [٥] . وكذلك فى « معرفة » الله هذه ، لانجد أى غرض موصوفا أو معينا ، بل هى مقصورة على التجربة الداخلية للنفس ، وهى تجربة ذات طبيعة شعورية أكثر منها عقلية . فهو شعور بحالة تتمنى النفس أن تكون نهاية دائمة ، إذ تشعر أنها قويت وسمت ؛ ومن ثم تكون راضية تمام الرضا ، بينما كان رضاؤها غير تام عند اتصالها بالقوى الإلهية أو باللوغوس ، بل كانت مفعمة رغبة الاحتفاظ بذلك الشعور أو الإحساس بحضور الله إلى الأبد . ولكن هذا الثبات فوق مستوى النفس البشرية ، لأن المشاغل الدنيوية الفانية تجتذب النفس بلا هوادة [٦] ؛ بيد أن هذا الثبات فى مقدور العقل المطهر ، وهو يكون فيه الخلود .

---

١ — de Mon. ، ١ ، ١٦ فى النهاية التمييز بين البحث فى الفنون الذى لايسوغه إلا النجاح ، بين البحث الدينى الصالح من حيث هو .

٢ — de Gigant. ، ٥٢ ؛ de Ebriet. ، ٧٠ — ٧١ ؛ de conf. ling. ، ٣٧ .

٣ — qu. in Ex ، ٥١ ، ٥٠٥ .

٤ — نفسه ، ٢ ، ٤٧ ، ٥٠٣ (Harris. ، ٦١) : فكرة الله مقارنة بشعلة .

٥ — qu. in Gen. ، ٤ ، ٢٠ ، ٢٦٠ .

٦ — نفسه ، ٤ ، ٢٩ ، ٢٦٨ .

الفصل الثاني

العبادة الروحية

موجز : ١ — الشك والإيمان . أولا ، فيلون يقابل الشك بمذهب اليقين الإلحادى ؛ شرح مذهب اليقين هذا (بروتاجوراس وأبيقور) ؛ هو يتكون من جميع المذاهب التى تنكر سببية الله الوحيدة . ثانيا ، الشك ؛ الصيغة الفيلونية الاستعارات (Enésidéme ١٧١ – ٢٠٦ de Ebrietate) ؛ فيلون يلجأ إلى مصادر جامعى الآراء الفلسفية doxographiques لإثبات هذا المذهب الشكى ؛ هذه المصادر تصل إليه عن طريق شكى ؛ رسالة « يوسف » الشكية (١٢٥ – ١٤٣) تستند إلى تدليل هيراقليطى. ثالثا ، الإيمان ؛ حل رواقى : اليقين خاص بالحكيم ؛ حل خاص بفيلون : الشعور بالضعف وبالجهل مطابق للإيمان بالله ؛ التأمل الروحى يؤدى إلى الإيمان ؛ فكرة الإيمان la foi مصدرها رواقى ، ولكنه أصبح إيمانا بالله ؛ الإيمان محال للإنسان ، وممكن فقط لله وللعقل البحت الخالص أو المحض .

٢ — صلات النفس بالله فى العبادة الداخلية . أولا ، الاستعدادات الأخلاقية اللازمة للعبادة الخارجية . ثانيا ، العبادة تقتصر على العباده الداخلية ؛ نصيب الفلسفة الهلينية من نقد العبادة الخارجية ؛ الفرق بين العبادة الداخلية وبين مجرد الأخلاقية ؛ الصلاة ، والشكر ؛ قواعد الحياة الداخلية . ثالثا ، صلات النفس بالله ، باعتبارها صلات شخصية ، عانت تحولا ذا اتجاه تصوفى ؛ الله بوصفه سيدا ، وبوصفه صديقا ، وبوصفه أبا ، وبوصفه منقذا .

٣ — الأصل المصرى للعبادة الروحية . أولا ، السمات أو المميزات الخاصة للرواقية المصرية وأثرها فى فيلون . ثانيا ، نظرية العقل المطهر ، هى تفسير دينى لنظرية الحكيم الرواقية . ثالثا ، نظرية الخلود عند فيلون . رابعا ، نظرية المعجزات . خامسا ، نظرية العقل المحض ومصيره هى نوع من « كتاب الموتى » مصحوبا بتفسير مجازى أو رمزى ؛ لمحة عامة عن الأثر المصرى فى يهود الإسكندرية .

إن الله هو مصدر جميع ضروب الخير ، ولكن فى المركب الإنسانى ، المكوّن من النفس والجسد ، فإن النفس دون الجسد ، هى التى تستطيع أن تتقبل وأن تحوى جزئيا هذه النعم الفياضة ، فهى وحدها التى يجب عليها أن تشكر الله ، بصلاة شكر مستمرّة [١] . وصلاة الشكر هذه مماثلة للنعمة نفسها ، بل هى بمثابة التاج منها .

---

١ — de fuga et inv. ، ١٩ . ستولد العبادة . . . إذا رد الإنسان إلى القدين ، وإذا ردت النفس إلى جزئها المعقول .

فالله هو إذاً مبدأ العبادة وغرضها فى آن واحد [١] ، وهذا هو ، فى نظر فيلون ، معنى العبادة الروحية . ونرى هنا أيضا أن ليس العقل رهين المادة ، بل العقل المحض المختلف عنه فى طبيعته هو القادر على مزاولة الحياة الدينية . وهذه الحياة تحوّل أيضا ، شأنها فى ذلك شأن النبوّة والانجذاب .

١ — مذهب الشك والإيمان

جميع حوادث العالم خاضعة لله ؛ فهنالك قاعدة إلهية تنظم بدقة وشدّة أدنى أعمال بنى الإنسان شأنا ، بل وأقل أفكارهم خطرا ، إذا فسر هذا القانون من الوجهة الروحية . ومثل هذه التأكيدات ، والمشاعر المستندة إليها ، كان يجب أن تتضارب حتما ، فى تفكير فيلون ، مع المذهب العقلى لأكثر المفكرين اليونانيين ؛ وذلك لأن الفكرة العامة السائدة فى الفلسفة اليونانية كانت إقامة معرفة الحقيقة على القوى الذهنية الإنسانية . وإذا صحّ أنهم كانوا ينقدون أحيانا قيمة هذه القوى ، فلم يكن الغرض من ذلك هو البحث عن مصدر آخر للحقيقة ؛ بل يستنتج — على نقيض ذلك — من ذاك النقد أن الوصول إلى الحقيقة ضرب من ضروب المحال ، بل إن الحقيقة نفسها لاوجود لها . ومثل حالة التفكير هذه تبدو عند فيلون كأنها مذهب يقين الحادى [٢] يستعين عليه بالشكّ اليونانى ، فيشيد على أنقاضه صرح الإيمان بالله .

أولا — إننا إزاء حالة تفكير عامة جدا أكثر منها نظاما معينا . ففيلون يحارب « هذه الفلسفة التى تزاولها الآن جماعة السفسطائيين » لكنه لايقصد من ذلك رذيلة الكفر الأخلاقية وحدها ، إذ أن خصومه منطقيون جدليون عويصون ؛ ومما يزيد

---

١ — الذى يخلق العبادة هو بحسب أسطورة Mnémosyne اللوغوس المثنى .

٢ — وهو مشروح على الأخص فى Commentaire allegorique المتعلقة بقابيل (de Cherub. de sacrif. Ab. et C. quod det. pot. ins. ; de post. C.) الذى هو رمز له ، وفى de confus. ling.

خطورتهم ، أنهم يعدّون أساتذة فى فنى البرهان والخطابة [١] ، أى أنهم علماء يعتبرون مثلهم الأعلى توسيع العقل توسيعا سهلا سريعا [٢] .

والعنصر الأساسى فى مذهبهم ، هو الإيمان بالنشاط الإنسانى ونتائجه . ذلك لأن الإحساس عندما يكشف لهم العالم المحسّ ينير العقل الذى ظلّ حتى ذاك الوقت أعمى ؛ وهم يعتقدون أن هذا العالم خاضع لقواهم الذهنية وتابع لها [٣] ، لذلك تراهم ينشدون كل الخير وكل السعادة فى إنماء هذه القوى الذهنية عن طريق الفنون [٤] .

والفكرة السائدة فى مذهبهم هى الأبيقورية ، على ما يبدو ، باعتبارها إنكارا لكل عمل إلهى ؛ معتقدين أن كل شىء فى العالم قد حدث من تلقاء نفسه ، وأن « العقل الإنسانى هو الذى أسس الفنون والصناعات والقوانين والأخلاق والسياسة والعدالة الفردية والاجتماعية [٥] » . وهم يسلمون ، مثل أبيقور ، بأن الإحساس والعقل هما مقياسان لا يخطئان للحقيقة[٦] . وهذه المذاهب واردة أيضا فى مثل سائر لبرتاغوراس وقد ذكره فيلون هنا على سبيل الاستثناء ، وهو : الإنسان مقياس كل شىء » . ومعنى هذه العبارة ، بحسب رأى فيلون ، هو أن العقل يمنح الإنسان كل شىء ؛ فهو يمنح الحواسّ إحساساتها ، ويمنح نفسه الفكر ، ومعه الفنون والعلوم [٧] .

---

١ – quod det. pot. ins. ٤١ ؛ de post. C. ، ٥٢ : اللوغوسات التى تبرهن . نفسه ٨١ ، ٨٣ ، ٩٣ ، ٩٩ ، ١٠١ . إشارات متعددة إلى الشريرين الذين يتدربون على الخطابة .

٢ – de post. C. ، ٧٩ – ٨٠ .

٣ – de Cherub. ، ٥٧ – ٦٥ ، راجع نظرية الإحساس (الكتاب الثانى ، الفصل الرابع فقرة ١ إلى النهاية ؛ شرحه ٦٧ – ٧٦ ، ليس الله فى نظرهم سببا ، بل هو أداة أو آلة ؛ de conf. ling.) ١٢٣ .

٤ – راجع قابيل يلجأ أولا إلى معونة الأشياء المحسة de sacr Ab. et C. ، ٥٦ وما يليها ، و ٧٠ وما يليها .

٥ leg. alleg. ، ٤ ، ٢٩ ، ٣١ ؛ ، وراجع : العقل هو أب المذاهب والفنون (qu. in. Ex ، ٢ ، ٣ ، ٤٧٠) .

٦ – de conf. ling ، ١٢٥ .

٧ – de post. C. ٣٥–٣٨ (راجع ، leg. alleg. ، ٣ ، ٨١ ؛ و conf. ling. ١٢٣) .

وهذا المذهب الملحد أو الكافر يكمل نفسه « بظن أو رأى أعرج عسير التحديد » ، هو الرأى أو الظنّ المشائى الذى يجعل للأمور الخارجية نشاطا سائدا ، والذى يدخل فى السعادة للخيرات الخارجية والجسمانية [1] . وقد أورد فيلون هنا مثالا لإحدى الخطب العويصة التى تشرح قوّة خصوم التقوى ومدى انتصارهم .

ويصعب علينا جدا تعيين أعداء التقوى الذين يهاجمهم فيلون ، وذلك لوجود تناقض عجيب فى مؤلفاته . فبينما نراه يشنّ غارة النقد الشديد على بعض هذه الأفكار فى أحد المواضع ، نلاحظ أنه يقبلها بعطف فى موضع آخر ، فهو ليس عدوّا دائما لمذهب أرسطو الأخلاقى كما سنرى فيما بعد . ومن جهة أخرى ، نراه يسمى المحسّ والمعقول نبتات des pousses للعقل والإحساس [2] . والفكرة القائلة بأن العقل ، إذا امتدّ إلى أجهزة الجسم ، يحدث تمرينا فى جميع القوى الذهنية البشرية ، قد توسع فى شرحها بتعبيرات رواقية [3] . ثم يقول ، فى موضع آخر ، إن العقل يبذر فى كل من الأجزاء القوى الناشئة منه ، ويوزّع الأعمال على هذه الأجزاء [4] . وأخيرا ، فإن نظرية الإحساس ، التى فنّدها فى هذا المكان ، هى تلك التى درج فيلون عادة على التسليم بها [5] .

إن التأويل الفيلونى كان خليقا ، فى رأينا بلفت نظر مؤرخى السفسطة ، فى كتاب : « المفكرون اليونانيون » Penseurs grecs (الترجمة الفرنسية ١ ، ٤٨٦) يورد Gomperz تأويلا عقيديا ضد التأويل الذاتى لتعبير « الإنسان المقياس » الوارد فى Thèètète وفيه يقول : « إن جل فلاسفة العصور القديمة قد أخذوا بتأويل افلاطون قضية مسلمة بها » ولكن فيلون شذ عن هذه القاعدة . فقد أول هذا التعبير تأويلا عقيديا ، ففى « الإنسان المقياس » جعل كل الشك الذى سلم به فيلون لا يرمى إلا لغرض واحد ، هو هدمه (وكل التوسع العقيدى التالى للفقرة ٣٥ ليس إلا عرضا لمذهب بروتاجوراس ، كما يتضح من الإشارة الواردة فى الفقرة ٣٧ عن الذين يحسنون التكلم عن الإلهية مع إنكارهم للسببية الإلهية والاتهام بالكفر) . وبديهى أن فيلون لم يعرف بروتاجوراس (راجع ٣٥) وكل ما فعله هو أنه نقل رأيا كان متعارفا جاريا .

١ – Quod det. pot. ins ، ٤ – ٧ .

٢ – Leg. alleg. ، ١ ، ٢٣ – ٢٤ . وراجع : العقل يوحد المقولات المتميزة ويجمعها (Qu. in Ex. ، ٢ ، ١١١ ، ٥٤٠) .

٣ – Fuga et inv. ، ١٨٢ .

٤ – Migr. Abr ، ٣ .

٥ – راجع الكتاب الأول ، الفصل الرابع ، الفقرة ١ للنهاية .

لكن هنالك ظرفا أو حالا يجب الاسترشاد به ، وهو أنه توسعات أوشروح هذا المذهب اليقيني dogmatisme الإلحادى تسبق دائما نقدا شكيا يرجع – على ما سنثبته – إلى الشكاك السابقين لفيلون بزمن قصير . فلا يستبعد ، إذًا ، أن يكون هذا المذهب اليقيني المزجى ، الذى يبدو مكوّنا فقط لاستخدامه مادّة فى نقد الشكاك ، يرجع فى أصله إلى الشكاك أنفسهم .

ولنلاحظ فقط ، أن التفسير الدينى والأخلاقى لهذا المذهب اليقينى ، هو بلاريب من وضع فيلون ، وذلك لأن نظرية المعرفة لاتهمه من أجل ذاتها ؛ ولكن التأكيد بأن القوى الذهنية لايمكن أن تضلّ ، تحوى فكرة مؤدّاها أننا نستطيع الوصول إلى الفضيلة والحقيقة دون معاونة الله ، وهى فكرة متولدة من الكفر والكبرياء وحبّ الذات ؛ فهذه الصورة الرمزية morale لهـذا المذهب اليقينى هى أهمّ أغراضه ، و« كفره أو إلحاده » هو الذى أريد جعله واضحا بدهيا أكثر من سخفه [1] .

ثانيا – إننا نعرف هذا الاستعداد الروحى الذى يقوم على الحطّ من قوّة العقل البشرى لرفع العقيدة الدينية على حسابه . فإذا منع كل مخرج عن العقل البشرى فى العالم المحسّ ، اضطرّ إلى اللجوء إلى الله ، ملتمسا المعونة ونقطة الارتكاز . ولن نجد لهذه الحالة أمثلة أكثر وضوحا من تلك التى أوردها فيلون ؛ فهو يستخدم متعمدا المذاهب الشكية ، هذه المذاهب التى كانت لها أغراض فى ذاتها ، ليشعر الإنسان بحالة العدم والعجز التى هو فيها .

ولحسن الحظّ ، أننا نعرف بدقة المصادر التى لجأ إليها المؤلف . فالتدليل الشكى الطويل الذى يبدأ فى الفقرة ١٧١ وينتهى فى الفقرة ٢٠٦ من رسالة « السكر le de Ebrietate » ، يكاد يكون مطابقا معنى ومبنى لشرح استعارات tropes « إنزديم » عنـد Sextus Empiricus [2] . فى هـــذه الفقرات ، وفى الفقرات المجاورة لها (١٦٢ إلى ٢٠٦) ، اقتصر همّ فيلون على نقل بحث شكى « لإنزيديم » أو لأحد تلاميذه ؛ وموضوع النقد هو نظرية الرضاء الرواقية ، وقد شرحت هذه

---

١ – de Cherub. ، ٦٥ ؛ وهو يأخذ عليهم أيضا الكبرياء أو العجب

٢ – Pyrrh. Hyp ، ١ ، ٣٦ – ١٦٣ .

النظرية بإيضاح فى الفقرة ١٦٥ حيث جاء فيها : إن الرضاء يلى مباشرة الاختيار لإرادى ؛ فبالإرادة يفحص العقل ويبحث ، وبالرضاء يميل العقل بسهولة إلى ما يحبّ . وبعد أن ذكر الشرط الصريح لمعيار الحقيقة ، وهو أن نفس الأشياء تؤدى دائما إلى نفس التمثيلات ، أراد أن يبين بالاستعارات استحالة تطبيق هذا المعيار ؛ بما أن نفس الأشياء تحدث ، بحسب الظروف ، تأثيرات مختلفة كل الاختلاف . فعدم الاستقرار لاينطبق على الأشياء نفسها ، بل على تمثيلات الأشياء المحسة ، أو كما جاء فى الاستعارتين الأخيرتين ، تنطبق على الظنون الأخلاقية والفلسفية فى الأشياء غير المرئية .

وقد بين Arnim [١] أن هـذه الفقرة هى صيغة اسـتعارات انـزديم ، وهى أقدم عهدا من صيغة سكتوس التى كان يستعملها حتى ذاك الوقت مؤرّخو المذهب الشكى . وهذه الفقرة قد حلت نهائيا مسألة الحدّ الأدنى لنّ « إنزيديم » الذى يجب الصعود به إلى عصر الامبراطور أغسطس ، بدليل أن أفكاره كانت شائعة فى مستهلّ الثلث الثانى من القرن الأوّل الميلادى ، إلى حدّ أنها وجدت مكانا لدى فيلون .

والحجة الأخيرة فى الاستعارات تتعلق باختلاف الظنون ــ لابين عامة الشعب فحسب ، بل وبين الفلاسفة ــ حول الأغراض الهامة ، وحول نشوء العالم ، وحول الخير . وعرض النظريات الفلسفية الوارد فى الفقرات ١٩٩ إلى ٢٠٢ ، يشير على طريقة جامعى الآراء الفلسفية إلى عنوانات نظريات كلّ من هذه المذاهب .

هـذا ، ويظنّ Diels [٢] أن « إنزديم » كان يستخدم ضـدّ أنصار مذهب اليقين المعارضين له ، نفس نظرياتهم ، ليدلل على ضعفها وعدم حيويتها . وقد آضاف أن الشاكّ ربما لجأ إلى مؤلفات متعلقة ببعض الآراء الفلسفية التى كانت سائدة

---

١ – Quellenstudien Zu Philon dans Kissling u. v. Willamowit. Philolog. Untersuch. ١١ ، ص ١٠١ – ١٤٠
وهى تدل على أن فيلون متفق مع Aristoclès (انظر Zus. prep ev – ١٤ ، ١٨ ، ١١ ، ١١ بشأن عدد الاستعارات trobes) هى تسع بدلا من عشر عند Sextus . ولم يرجع Brochard إلى هذا المصدر فى كتابه Les Sceptiques grecs

٢ – Dox. gr ، ص ٢١٠ .

خلال القرن الأول للميلاد، تحقيقا لهذا الغرض الذى يسعى إليه، ولديناهنا دليل على هذه التأكيدات . فالشرح أو التوسع الأول الخاص" بالعالم، لم يقتصر على المقابلة بين نظريات المذاهب المختلفة ، بل جرى فى تفصيلاته طبقا لخطة جامعى الآراء الفلسفية؛ إذ أنه بدأ بدرس موضوع اللانهائية ، ثم موضوع التكوين ، وأخيرا موضوع العناية الإلهية [١] .

بل أكثر من ذلك ؛ فان جميع الفقرات المستمدة من مصادر جامعى الآراء الفلسفية بلا ريب ، والتى نصادفها عند فيلون [٢] ، ترمى إلى غرض وحيد ، وهو التدليل بوساطة اختلاف الآراء على أن معارفنا ليست يقينية . وهذا مالم يلاحظه بالقدر الكافى « فندلند » ، وذلك فى البحث الذى خصصه لنبذتين متعلقتين بجمع الآراء الفلسفية من رسالة « الرؤى » [٣] ، وموضوعها النفس والسماء . والمقصود فى هذه الفقرات ، هو التدليل على أن من بين العناصر الأربعة التى يتركب منها العالم ، نجد الرابع — أى السماء — غير مفهوم بطبيعته ؛ وإن من بين قوى النفس الأربع ، نجد الرابعة أيضا — أى العقل — غير مفهوم أيضا . وقد أقيمت البراهين استنادا على اختلاف آراء الفلاسفة بشأن السماء والعقل ؛ وبمقارنة هذا البيان بـ les Placita تأليف « أئيتيوس » ، استنتج « وندلند » بحق أن هذا والنص الوارد فى مؤلفات فيلون مستمدان من مصدر واحد ، وإن كان اختصره هذان المؤلفان بطريقتين مختلفتين ، بل إن نص « أئيتيوس » يمكن أن يكمل فى بعض النقط بنص فيلون [٤] .

ولكن ما هو هذا المصدر ؟ يستخلص مما تقدم أن بين les Placita الأولية

---

١ — قارن ذلك مع « أئيتس » فى كتابه : Placita

٢ — عدا فقرة ١ ، من « فى العناية » التى يطعن « ديلس » فى صحة نسبتها إلى المؤلف (نفس المرجع، ص ١ وما بعدها) .

٣ — « فى الرؤيا » ، ١ ، ٢١ ، ٢٤ ، ٣٠ — ٣٣ .

Wendland. Eine doxographische Quelle Phil)
(١٨٩٧ Sitzungsber. der K. Preus. Akad. der Wiss. فى

٤ — عن السماء، انظر : التعيين الرواقى للنار الغاية فى الطهارة والنقاء، وتعريف الخلاصة، وملاحظات عن فلك النجوم الثوابت .

وفيلون ، يجب أن نضع أيضا وسيطا من الشكاك ، ويرجح كثيرا أن يكون هذا الوسط هو « إنزديم » ؛ ذلك أنه يتبين من فقرة واردة فى « سكتوس » [١] أن أحد الشكاك ، وهو على الأرجح « إنزديم » ، قد برهن على استحالة فهم العقل نفسه ، استنادا على استحالة تعيين مركزه فى الجسم . « فإن بعضهم يقول إن مركزه الرأس ، وبعضهم الصدر ، وبعضهم المخ ، وبعضهم إلسماء ، وبعضهم القلب ، وبعضهم الكبد » . وقد استخدم فيلون فى الفقرة ٣٢ نفس الحجة [٢] ؛ لكنه اقتصر على إيراد رأيين فقط [٣] .

وهنالك أيضا نص «سورانوس» وقد نسبه « دِيلْس»[٤] ، إلى «إنزديم» ، فإنه يضع مسألة جوهر النفس بالطريقة الواردة عند فيلون . فقد عرض « سورانوس » بإيجاز الفروض المتعلقة بجوهر النفس ، ثم أشار إلى وجود أخرى ؛ وكذلك نرى فيلون يبدأ بعين الطريقة ثم يشير إلى نظريات أخرى . واستمر « سورانوس » عارضا مسألة مركز النفس ، وهى التى عالجها فيلون بعد أن تكلم عن التكوين أو الكون ونهاية العقل .

وأخيرا ، فإن نصوص كتاب « الرؤى » ليست هى الوحيدة التى استخدمت فيها تناقضات الفلاسفة لأغراض شكلية ؛ فهنالك نظرية عزيزة على فيلون ، وكثيرا ما لجأ إليها لإثبات حدود العقل الإنسانى . ومن ذلك أن فيلون ، عند ما يريد إقامة الدليل على عدم إمكان فهم الألوهية ، يذكر نظريتين متعارضتين متعلقتين بالطبيعة الإلهية ، مستمدتين من الفلاسفة (جسمانى — غير جسمانى ، له صفات — لاصفات له) [٥] . وقد استنتج ذلك من أننا لانستطيع فهم ذات نفسنا ، « التى نشأ عن غموضها

---

١ — ذكرها « ديلس » ، ص ٢٠٩

٢ — يلاحظ « فندلند » أن فيلون ينسب فى هذه الفقرة إلى العقل ماتنسبه **Placita** إلى النفس . ونفس هذا التماثل وارد فى نص « سكستس » .

٣ — فى «نسل قابيل » ، ١٣٧ . وقد ترك للفلاسفة مهمة تعيين مكان القوة المدبرة إما فى المخ ، وإما فى القلب .

٤ — AP. Polluxonomast. ، ٢ ، ٢٢٦ (« ديلس » ، ص ٢٠٧) .

٥ — « المجازيات » ، ٣ ، ٢٠٦ ، وهنا يستخدم المذاهب المتناقضة ، رغم أنه ، فى موضع آخر يستمسك صراحة بفكرة الله غير المجسد والمجرد من الصفات .

ألـف نزاع عند السوفسطائيين الذين أدخلوا فى هذا آراء متضادّة ، بل متقابلة تماما »[١] .

هذا ، وقد ذكرنا فى استهلال هذا التوسع أو الشرح ، أننا اكتشفنا أثرا لتدليل مستمد من « إنزديم » ؛ أما وقد انتهينا منه ، فها نحن نجد قرينة جديدة على أن الفكرة راجعة إلى ذاك المصدر[٢] .

والآن ، إذا شرعنا فى الموازنة بين صيغة الاستعارات وغيرها من الحجج أو البراهين الشكليَة التى أوردها فيلون ، ندهش من أن نراها ترتبط جميعها تقريبا ؛ لابعدم استقرار التمثيل (مثل الاستعارات) ، بل بعدم استقرار الشىء المحسّ . ففى نص « رسالة الشكر » ، إذا استثنينا الاستعارات ، نجد أن الكلمات الواردة فىالفقرة ١٦٧ تتعلق بالأشياء لابالتمثيلات ؛ لقد جاء فيها : « إن هنالك غموضا كبيرا منتشرا على الكائنات (الأجسام والأشياء) وإذا أردنا الانحناء عليها ، نجدنا نسقط ونظلّ فى المؤخرة قبل إدراك شىء منها » . وكذلك فى الاستنتاج (٢٠٥ — ٢٠٦) نجده يتحدث ، كما لاحظ « أرنيم » ، وعن عدم استقرار الأشياء (« النهاية عكس المنتظر ، ما كان يظن ثابتا جدا بدا غير مؤكد ») ، وعن عدم استقرار التمثيلات أيضا ، بل يوجد آثار لهذا التدليل فى صيغة الاستعارات نفسها .

وهذا ينطبق أيضا على نص رسالة « يوسف »[٣] ؛ ففيها نجد أن عدم حقيقة الفهم دلل عليها ، لابعيوب التمثيل نفسه ، بل بالحجة الهيراقليطية الخاصة بالتغير والسيلان الدائم للأشياء . ومما لاريب فيه أن كل الجزء الأول من الشرح ، حتى الفقرة ١٤٢ ، مستمدّ من مصادر هيراقليطية ؛ كما أثبته « أرنيم » . وإذا كانت هنالك تعابير من مذاهب رواقية ، فالسبب فى ذلك هو أن المذهب الهيراقليطى قد استخدم ضد وجهات النظر الرواقية الجديدة . والعلاقة الوثيقة القائمة بين هذا التدليل

---

١ — « فىتغيير الأسماء » ، ١٠ .

٢ — هذه الحجة تفترض التصور الرواقى الذى كثيرا ماعرضه فيلون : إن الله هو عقل الكون ، ولا يمكننا أن نصل إلى معرفته إلا إذا بدأنا من عقلنا الفردى .

٣ — ١٢٥ — ١٤٣ .

وشك « إنزديم »[١] ، سواء فى الفقرة التى درسناها الآن أو فى « رسالة الشكر » ، يبين أن الذى استخدمه هو الشاك « إنزديم » نفسه[٢] .

هذا ، وبعد أن طبق المؤلف المبادئ الشكية على عمل السياسى (١٤٣ — ١٤٥) ، حيث أوقف الشرح أو التوسع ليعود إلى الفكرة الأساسية الواردة فى رسالة « يوسف » ، استأنف توسعه أو شرحه الشكى ، وانتهى به إلى التعارض بين عدم استقرار وغموض الأشياء الأرضية ، وبين استقرار ووضوح السماء « المماثلة للنور الساطع جدا ، الذى هو نفسه أطهر وأنقى الأنوار » .

وربما بدا لأول وهلة أن هذا الاستثناء لصالح السماء لايمكن أن يرجع إلى مصادر فيلون الشكية ، بحكم أنه قصر الشك على المنطقة الأرضية . لكننا نقول مع هذا : إنها مستمدة من تلك المصادر ، وذلك لعدة أسباب ؛ منها ، أن التعابير الشكية ذاتها هى التى ما زالت تستعمل ؛ وإنه لو كانت الأمور السماوية تنظم « بنفس قواعد الحقيقة » ، فهذا لايعنى أن تلك الحقيقة فى متناولنا ، وأن السماء مفهومة ؛ وأخيرا فان استهلال هذه النبذة يقصر الشك على الحياة البشرية .

ولكن لو نسبنا مثل هذه الأفكار إلى « إنزديم » بالذات ، لناقضنا صراحة نقده للحقيقة ، هذا النقد الذى يستبعد الحقيقة من كل كائن . فيجب إذاً الاعتقاد بأن هذا الشك حين أخذ منذ عصر فيلون يندمج مع الفكرة المتداولة ، فكرة فصل الأرض عن منطقة ما تحت القمر ، أمكن أن يتخدم فى التقدير التشاؤمى للحياة الأرضية بمقابلتها بالحياة السماوية . كذلك ، نقد الآراء عن السماء فى رسالة « الرؤى » ينتهى بنوع من التحفظ مؤداه : « إنه لن توجد قوة فهمه أبدا فى أىّ مخلوق فان »[٣] . والواقع أن غرض فيلون ليس هو التدليل على أن الحقيقة لاوجود لها ، بل إنها ليست فى المنطقة الأرضية ؛ وإن الإنسان ، باعتباره كائنا أرضيا ، لايستطيع الوصول إليها.

---

١ — استعارة العلاقة ، وهى السادسة فى « رسالة عن السكر » ، قد أشير إليها عرضا .

٢ — المذهب الشكى فى نظر « إنزد » هو « الطريق إلى فلسفة هيراقليط » .
(Sextus,Pyrrh. ١ ، ٢١٠) .

٣ — « فى الرؤيا » ، المرجع السابق ذكره .

وأخيرا ، يجد فيلون نفسه أقرب كثيرا إلى المذهب الافلاطونى منه إلى المذهب الشكى . فليس الكائن بوجه عام ، بل الحادث وحده « هو المحاط بالغموض ، وهو الذى يلائمه وقف الحكم [١] » . ولما كان المحس ليس إلا الصورة لنموذج مثالى ، فإن هذه الصورة تشوّه نموذجها ، فلا يسعها أن تنتج إلا رأيا غير مستقر [٢] . وحيث إن الإنسان عاجز عن الوصول إلى الأشياء المعقولة ، فإن فكره يعتريه حينئذ ضعف من جراء كثرة التأثيرات . فالحكمة الإنسانية « مخلوطة وضعيفة إلى أكبر درجة ، وذلك ما يجعلها عاجزة عن رؤية كل كائن رؤية مميزة . فيختلط بها الخطأ ، مثل الظل الذى يختلط بالضوء »[٣]. ويواجه فيلون بهذا الرأى، معرفة الأسباب والمثل التى يصل إليها « الآلهة » [٤] .

ونقد المعرفة هذا ، خاضع لنظرية أعمّ بكثير ، وهى نظرية الضعف البشرى وهبوط قيمة جميع قواه الذهنية . ويتوسع فى الفكرة بالتوازى مع عرض أو شرح مذهب قابيل اليقينى ؛ فبحسب رأى قابيل ، يمتلك العقل كل العالم المحس ، ولكن هل هذا ممكن والعقل نفسه لايعرف ما هو ؟ وكيف نؤمن بالإحساسات ، وهى تخدعنا فى كل لحظة ؟ [٥] . ولنستعرض الآن ما نزعمه استيلاء من العقل . إن الفنون والعلوم ليست صادرة منا ، بل صادرة من الذى علمنا ، وهنالك آلاف من الأسباب تفقدنا إياها ، كالنسيان والمرض والشيخوخة . فهل ضروب تفكيرنا وتدليلنا مملوكة لنا ؟ إن نفس الأسباب تنزع منا مالنا من سيطرة عليها ؛ كالسويداء والجنون ، وفقد العقل ، وعدم استقرار تخيلاتنا ، وأخطاء التمثيل ، والنسيان ؛ وفيما يتعلق بالإحساسات ، فان الأوهام ترينا عدم استقرارها [٦] .

---

١ — « فى الفرار » ، ١٣٦ .

٢ — « فى الثواب والعقاب » ٥ ، ٢ ، ٤١٢ .

٣ — « مسائل فى سفر التكوين » ، ١ ، ١١ ، ٨ .

٤ — « فى الفرار ، ١٦٢ — ١٦٣ ؛ « مسائل فى سفر التكوين ، ١ ، ٥٤ ، ٣٧ .

٥ — « فى الكروبيين » ، ٦٥ .

٦ — نفسه ، ٦٨ وما بعدها .

فالنشاط مملوك لله وحده ، وكل ما هو مائت يتحمل أكثر مما يعمل [١] ؛ ولقد توسع المؤلف فى تلك الفكرة فطبقها على الخليقة بأسرها ، وأخذ ينتقد الفكرة المشائية القائلة بالنشاط المستمرّ للسموات نفسها ، ذاك النشاط المستمرّ الذى لايكلّ ، ومن ثم يمكن أن نقول إن الشمس والكواكب تحسّ الألم ، والفصول هى الدليل على ذلك ؛ إذ أن تحوّل الهواء إلى الحرارة وإلى البرودة ، هذا التحوّل الذى يصحب المراكز المختلفة للكواكب ، هو تغيرات ؛ والتغير لايمكن أن يكون إلا عن التعب ، فماذا نقول إذاً عن الأشياء الرطبة والأرضية ؟ [٢] .

ثم تناول ، بعد هذا ، سلسلة جديدة من الحجج [٣] للدلالة على أن الإنسان ليس مالكا لذاته وللأشياء ، بل هو منتفع بها فقط ؛ وقد استهلها بفكرة ترى أن الكائنات غير كاملة بذاتها ، فلا تستطيع أن تكوّن العالم إلا بالتساند والتكاتف والتكامل . وبعد ذلك ، استعرض الجسد ، والنفس ، والعَقل والإحساس . فالجسد ليس مملوكا لنا ، إذ أننا لا نعلم من أين جاء وإلى أين يذهب ، بل إن المراحل التى يجتازها فوق مستوى فهمنا . وكذلك أصل النفس ، ومصيرها المستقبل ، وجوهرها ، كل ذلك نجهله ؛ وفى الحق ، هل نملك هذه النفس ، ومتى ؟ أقبل مولدنا ؟ إننا لم نكن موجودين ؛ أبعد موتنا ؟ لكننا سنعود فنولد مرة أخرى ؛ أفى أثناء حياتنا ؟ لكنها تأمرنا أكثر مما تطيعنا ، وطبيعتها الدقيقة تجعلها تتخلص من قبضة الجسد إذا أردنا الحد من نشاطها . أما العقل ، فالخطأ والجنون يدلان على أنه يفرّ من قبضتنا . وأخيرا ، فان الكلام يمكن أن يصاب بمرض ، والإحساس يدفعنا إلى المحسوسات أكثر مما نقوده نحن ، وهكذا نجد جميع قوانا الذهنية تفرّ من قبضتنا فلا سلطان لنا عليها .

ويبدو أن الإنسان يستطيع ، بوساطة الفنون ، أن يسيطر على الطبيعة ويعيّن الواقع حسب هواه . لكن فيلون يعارض هذا الرأى الكافر ، بإيراد توسعات وشروح شكية هامة ؛ فضروب تفكير واستدلالات الطبيب والفلاح مليئة بالغموض وعدم

---

١ — نفسه ، ٧٥ .

٢ — نفسه ، ٨٨ وما بعدها .

٣ — نفسه ، ١١٣ وما بعدها .

الاستقرار ، إذ أن الغرض الذى نرمى إليه كثيرا ما يخفق بسبب أعراض خارجة عن الإرادة تحبط جميع ما اتخذ من حيطة [١] ، والاعتقاد بأن دواء يستطيع أن يشفى مريضا مخالف للاعتقاد بالله [٢] . أضف إلى ذلك أن عدم تمام الفنون وكمالها ، هو برهان قائم ضدها . خذفنًّا ، مهما صغر شأنه ، فلن تفلح فى امتلاكه تماما ، وستظل هنالك معلومات لانهاية لها فى حاجة إلى الاكتساب [٣] . ثم بسبب عظمة الطبيعة ، يجب العدول عن محاولة فهمها وتعمقها تماما ؛ وإنها ، بسبب هذا كله ، لكبرياء باطلة أن يؤكد الإنسان أنه وصل إلى نهاية الفن [٤] . ولما كانت المعرفة لاتتحقق إلا بتقدم غير محدد ، فهذا سبب كاف لرفضها كلها ؛ فالتعب الذى يتحمله الإنسان لعمل مَّا ، لايبرّره إلا النجاح والإتمام ، وليس مستحسنا لذاته [٥] . والبحث عن الله ، هو دون سواه ، الذى يجلب للإنسان السعادة والسرور ، ولو لم يحقق غرضه [٦] .

وأخيرا ، فإن نشاط الإنسان ضئيل جدا فى الإنتاج الفنى ، لأن مبدأ هذا الفن بالذات موهبة عقلية طبيعية لاعلاقة لها بالإنسان . وفيما يتعلق بالفن المنتج ، فان مبدأه ونهايته لاتخضع لفعل الإنسان ؛ ففى فنّ الحارث ، البذرة والأرض اللذان هما مبدؤه ، والثمر الذى هو نهايته ، لاتخضع له [٧] ؛ والطب يدل دلالة واضحة كم يجب أن نعتمد على الطبيعة فى شفاء الأمراض [٨] . فماذا يبغى للإنسان — الذى هو الوسيط بين المبدأ والنهاية ، والذى يكاد يكون لاشىء ، إذا علمنا أن البداية هى نصف الكل ، على حدّ قول أحد الأقدمين ؟ [٩] .

وإذا كان الإنسان عاجزا عن إنتاج أىّ شىء فى الفنون ، فكذلك الفنون لايمكن

---

١ — « المجازيات » ، ٣ ، ٢٢٦ — ٢٢٨ .

٢ — فى قرابين هابيل ، ٧٠ .

٣ — « فى الغرس » ، ٨١ ؛ « فى الرؤيا » ١ ، ٧ ، ٨ ، ٩ .

٤ — « مسائل فى سفر التكوين » ، ٤ (ترجمة لاتينية بقلم مجهول ٩ ، ٣٩٨ ، « أوشير ») .

٥ — « إن الله لايتغير » ، ١٠٠ ؛ « فى قرابين هابيل » ، ١١٣ ، ١١٤ .

٦ — راجع : التقابل مع Quod det. qot. ins. ، ٥٥ .

٧ — « من يرث » ، ١٢١ .

٨ — « مسائل فى سفر التكوين » ، ٤١ ، ١١٩ .

٩ — « فى الزراعة » ، ١٢٥ .

أن تعتبر أسبابا فعالة تنتج له السعادة أو الشقاء ؛ إنه ، إذا نجح الإنسان فيها ، تعلق بها كأنها خيرات ، وإذا صادفه سوء الحظ نسب السبب إلى الفنون نفسها . وفى حوار تخيله فيلون ، نراه يمثل لنا الفنون متحدثة لدفع التهم الموجهة إليها ؛ فالريح هو سبب الزوبعة ، لاالبحر ؛ كذلك الفنون ، تظل دائما هى هى ، وهنالك سبب آخر يحدث الخاتمة السعيدة أو التعسة وهو اللوغوس [١] .

ثالثا — جميع هذه الشروح ، المكوّنة من مذاهب شكية ، ومن تفكير فطرى وإن كان ركيكا نوعا ما ، تؤدى إلى شعور أساسى يعد بمثابة مركز تجربة فيلون الدينية ، وهو الشعور بأن الإنسان عدم : فالإنسان لاشىء ، والأمور التى هى مجال نشاطه لاشىء أيضا [٢] . ولا يعرب فيلون بذلك عن شعور جديد تماما فى الفكرة اليونانية ؛ فقد أوضحنا أنه يربط هذا الشعور بنظريات معروفة من المذاهب اليونانية ومن المذاهب الهيراقليطية والشكية . لكن هذا التكوين العقلى لم يستطع أن يؤدى فى اليونان إلا إلى تشاؤم جوهرى أساسى ؛ فالحياة نفسها كانت فاسدة ومعيبة فى حقيقة أمرها ، والتوتر الشديد للنشاط العقلى كان يمكن أن يؤدى — على مايظنون — إلى جعلنا غير مبالين بشقاء هذه الحياة ، وهذا هو ما كشفه الرواقيون لمقاومة اليأس والقنوط [٣] . ومع ذلك ، فمن المؤكد أن الروح اليونانية كانت قد وجدت عزاء من نوع آخر ، فى محيطات دونها معرفة ؛ وقد قابل الفلاسفة الأورفيون منذ زمن بعيد ، البؤس والشقاء البشرى بالاعتقاد فى حياة الآخرة . ولنضف إلى ذلك ، أن المذهب الرواقى أخذ يتقدم فى عصر فيلون ، متجها اتجاها دينيا بحتا ؛ إذ أن عصمة الحكم العقلية والأخلاقية تبدو منسوبة أكثر فأكثر إلى اتحاد وثيق مع الذات الإلهية ، وأقل فأقل إلى المجهود الشخصى ؛ وبهذه الطريقة ، يستطيع الإنسان التخلص من الخطأ والزلل والضلال . وشهادة فيلون نفسه ، تؤيد هذا الاتجاه ، هذه الشهادة التى سنبينها ونشرحها قبل الانتقال إلى أفكاره نفسها .

---

١ — « فى الكروبيين » ، ٣٤ — ٣٩ .

٢ — « فى الرؤيا » ، ١ ، ٦٠ .

٣ — على اعتبار أن نظرّية عدم الا كتراث أساسية .

وبعد هذا النقاش ضد قيمة اليقين ، ألا يجدر بنا أن ندهش إذ نرى المؤلف يقبل أحيانا دون أن يغير فيه حرفا واحدا ، الحل الرواقى للمسألة القائلة بأن الشرير وحده غير معصوم ، وأن الحكيم معصوم فى كل قواه الذهنية ، ماذا ؟ أليست القوى الذهنية هى التى انتقدت ؟ أليست الحواس والروح خداعة بطبيعتها ؟ ومع ذلك ، فإن فيلون يؤكد أنه عندما يبلغ الإنسان الحكمة ، فإن شعوره لن يخدعه ، كما أن تفكيره واستدلاله لن يخدعه [١] . فالإدراك المؤكد للعالم المحس ممكن ؛ لأن الإنسان يعرف كيف يميز الفوارق الصغيرة بين التمثيلات [٢] ، ويعرف كيف يفهم أعمال الله والعالم وما يحويه .

وفى موضع آخر ، نرى أن ترك جميع القوى الحساسة ، الذى يجب أن يقودنا نحو الله ، قد صُوِّر كأنه تحسن داخلى للقوى الحساسة السيئة ، كأنه ضرب من التطهير أكثر مما صوِّر كفصل لتلك القوى [٣] .

ويقوم هذا التحسين على عدم تملك القوى ، بل استعمالها لعبادة الله ، دون أىّ شىء آخر ؛ أى استعمال الإحساس فى نشدان الحقيقة ، والنفس فى رفع جميع أعمالها إلى الله [٤] .

وهذا التناقض يحل بسهولة وسرعة ، إذا راعينا أن المؤلف يشرح هذا الفهم بالاتحاد مع الله ذى الحكمة التى لاتستطيع مع هذا تمييزها . فالله وحده يستطيع أن يكشف للحكيم النقاب الذى يخفى الطبيعة ، وبارشاده يسمو الإنسان إلى الحقيقة [٥] . وكما أنه فى النبوّة كان الاهتمام بالاستيلاء الإلهى أكثر من الاهتمام بكشف المستقبل ، كذلك الرواقية — كما يعرضها فيلون — تفترض فى الحكمة الاتصال المباشر بالله أكثر مما ترى فيها العلم بشئون الطبيعة .

---

١ — « مسائل فى سفر التكوين » ، ٢ ، ٤٧ ، ٢١٣ ؛ نفسه ٤ ، ٢٢ ، ٢٦٢ .

٢ — « حياة موسى » ، ٢ ، ٢٣٧ .

٣ — « فى النيل » ، ٥ ، ٢ ، ٤٤٢ .

٤ — « من يرث » ، ٣ ، ١١١ ؛ نفسه ، ١٠٨ ؛ رسالة « فى تغيير الأسماء » ، ٥٤ — ٥٧ ؛ « فى قرابين هابيل » ، ١٠٦ ؛ « فى الفرار » ، ١٣٣ — ١٣٦ .

٥ — « مسائل فى سفر التكوين » ، ٢ ، ٤٣ ، ٢١٣ .

وهكذا استطاعت اليونان أن تقاوم التشاؤم بوسائلها الخاصة ؛ ولكن ، إذا كنا قد أشرنا بإيجاز إلى هذه الأفكار ، فالمقصود من ذلك هو أن نبين مدى تعارض حلّ فيلون المبتكر مع التفكير اليونانى . وإذا كان الرواقى يحاول إزالة البؤس البشرى بزيادة قوّة الإنسان بطريق اتحاده بالله ، فإن الأمر عند فيلون على العكس ؛ إذ نراه يغذّى شعور الإنسان بضعفه ، معنيا بذلك عناية كبيرة ؛ وهذا الشعور موضع تأمل مستمرّ ، وفى هذه الفكرة يجد قوّته الحقيقية ، وهى الإيمان والثقة بالله . فإدراك الإنسان ضعفه والإيمان بالله شىء واحد ؛ وعظمة الله هى نوعا مّا ، مكملة للضعف البشرى . « ومن يتجاهل نفسه يعرف الله »[1] ؛ و« الإيمان بالله هو أن نعرف أن كل شىء يتغير ، وأنه هو وحده القيوم الذى لايتغير »[2] .

ولكن يجب أن نفهم جيدا ما هو رأى فيلون فى الشعور بالعدم ، فليس هذا الشعور مجرّد معرفة مجرّدة نظرية ؛ وبالرغم من ضروب التدليل الشكى الذى لجأ إليه فيلون ، فان هذا الشعور قد بلغ درجة من الحيوية جعلته لايمدّ جذوره فى الوجدان بفعل نقد بسيط للمعرفة . بل هو ناتج ، على الأحرى ، عن جمع داخلى لحواسنا ، وتفكير روحى عميق فى قوانا الذهنية . وما سنصفه الآن ليس مذهبا بمعنى الكلمة ، بل رياضة روحية الغرض منها انتزاع الإنسان رويدا رويدا وأكثر فأكثر من نفسه .

وليست الطريقة أقل حداثة من الغرض الذى ترمى إليه ؛ فالجدل الافلاطونى ، الذى استمدّ منه فيلون كثيرا من السمات والمميزات ، كان يرمى أيضا إلى فرار العقل خارج العالم المحس[3] ؛ لكنه كان ينتهج خطة التقدم المستمر من التقليد إلى النموذج ، من الأدنى إلى الأعلى ؛ وفى رأيه أن المعرفة المحسة والقوى الذهنية الدنيا ، كانت تحتفظ دائما بقيمتها الخاصة . بعكس فيلون ، فإنه يحاول بوساطة التفكير الروحى المستمرّ أن ينتزع فجأة ، وأن يقتلع تماما ، القوى الذهنية التى تربطنا بشىء آخر غير الله . والانجذاب الناتج عن هذا التفكير ليس تأملا ، بالمعنى الذى اتخذته هذه

---

١ – « فى الرؤيا » ، ١ ، ٦٠ .

٢ – « فى المجازيات » ، ٢ ، ٨٩ ؛ « إن الله لايتغير » ٤ إلى النهاية .

٣ – الجمهورية ٤ ، d ٥١٨ .

الكلمة ، بل هو انتزاع الإنسان من نفسه . لكن التجربة حملت فيلون على التمييز ، فى هذا الانتزاع ، بين طريقتين بينهما شىء من الاختلاف .

إن فصل القوى غير العقلية عن الإنسان يكون الموت ؛ وإذا ، هو لايستطيع الانفصال عنها بالفعل ، ولكن بالإرادة فقط [١] . فإذا فكر الإنسان تفكيرا روحيا فى طبيعة هذه القوى ، وطرقها وأسباب وجودها [٢] ، يتبين له أن العقل عاجز عن الفهم [٣] ، وأن الحواس خداعة تفتن النفس وتميل بها نحو الخيرات الكاذبة [٤] ، وأن الكلام ليس إلا صورة أو ظلا للأشياء التى يعبر عنها [٥] . وهذا النوع من الإعداد للإيمان يشمل إذاً التمرينات الزهدية التى يجب أن تقتل شهوات الجسد ، والتأمل فى الأمور الأرضية ، والصمت « عدم الكلام » ، الذى يجب أن يمنع سفسطات القول

هذا هو المعنى الأول لخروج النفس أو هجرتها الذى يجب أن يؤدى إلى الإيمان ، وهنالك معنى آخر أقل منه عقلية وإن كان أكثر منه تصوفا . وبهذا المعنى لايتم خروج الإنسان من ذاته عن طريق التأمل المتروى ، بل بالحمية والاستيلاء الإلهى ؛ وفضلا عن ذلك ، فهو انفصال حقيقى ذاتى أو جوهرى ، يترك العقل طاهرا نقيا مجردا من كل ارتباط بالجسم وبالحواس . هكذا إبراهيم ، بعد أن ترك قواه الذهنية السفلى ، خرج من ذاته « مثل المستولى عليهم والمسلوبين الممسوسين ، وأصبح فى حالة نشوة وطرب إلهى ، مثل الحمية النبوية » . وهذا الطرب ناشئ عن الحب الذى يحدث له جنونا ، وعن الجذب الذى يحدثه الله فيه [٦] ، فالله هو إذاً الذى يخرجه من سجن الجسد . وبالحمية استطاع موسى أن يخرج من ذاته [٧] ، وهى حالة نفسية مختلفة كل

---

١ — « فى السكر » ، ٦٩ .

٢ — خطة تأمل واردة فى بلبلة الألسن ، ٥٢ ، ، ٥٥ ؛ « فى هجرة إبراهيم » ، ١٣٧ : يسأل بشأن كل قوة عن ماهى ، وكيف هى ، ولماذا .

٣ — « من يرث » ، ٦٩ — ٧٤ ؛ « المجازيات » ، ٣ ، ٤١ .

٤ — « الفرار » ، ١٥٠ — ١٥١ ؛ « الرؤيا » ، ١ ، ٥٥ وما يليها .

٥ — « فى هجرة إبراهيم » ، ١٢ ؛ رمز اللاويين القتلة (« فى السكر » ، ٧١) ، وهو مع هجرة إبراهيم أكثر الرموز ترددا فى هذه الرياضة الروحية .

٦ — « من يرث » ، ٦٩ .

٧ « المجازيات » ، ٣ ، ٤٣ — ٤٤ .

الاختلاف عن النقد الهادئ الفاتر ، الذى كان يؤدى إلى إعادة القوى الذهنية تحت سيطرة العقل ، بل إن هنالك على الأحرى محوا مطلقا لهذه القوى ؛ وعندئذ تصمت أصوات الحواس صمتا تاما [١] ، ويصبح الإنسان « حقا لاشىء غير النفس » [٢] .

وهذا يعنى ، بلغة فيلون ، أنه لم يصبح إنسانا ، أى حيوانا مكوّنا من جسد ونفس بل إنه تحوّل إلى روح ، بحكم استبعاد الجسد والجزء غير العاقل والكلام ، وهكذا يكون قد وصل إلى نوع من التبسيط والعزلة فى كينونته ؛ ولا يكون هذا برهانا على انعدام كينونته ، بل هو تجربتها الداخلية المباشرة . ومما لاشك فيه ، أن الرياضة الروحية لاتذكر بالنسبة إلى حدة الانذهال الإلهى ، فالعامل الحقيقى فى التنزّه عن الأشياء الأرضية والانفصال عنها هو الله . ورغم كل التشكك المتروّى الوارد فى مؤلفات فيلون ، فان التروّى أو التفكير وحده لايكفى لإخراجنا من ذاتنا ؛ فالله هو الذى « أوصلنا إلى الخارج » ، على حدّ التعبير الوارد فى الكتاب المقدس .

والنهاية السامية لهذا الانفصال والتنزّه هى الإيمان ، والمضمون الوضعى للإيمان هو الاعتقاد بأن الله هو السبب الوحيد لجمع الأشياء ، وأن الكل شىء مملوك له [٣] ، وهذا مبدأ نظرى أقل منه عمليا ؛ إذ ليس المقصود هو شرح العالم بوساطته ، بل الغرض هو إنكار سببية فعلية على حياتنا ، من جانب الخيرات الخارجية أو الجسمانية المزيفة ، مثل : الثروة والمجد أو الصحة . فالإيمان ليس مكونا من تأكيد نظرى ، أو من معرفة ، بل هو مكوّن من إرادة عاملة ، تنسحب من الأشياء لتعيد أو ترجع إلى الله جميع قواها .

والشعور السائد فى هذا الإيمان هو عالمية اللطف أو النعمة الإلهية ؛ فليست النعمة مخصصة لعدد صغير من الناس ، بل على نقيض ذلك : كل شىء موجود هو نعمة

---

١ — « المجازيات » ، ٣ ، ٤٣ — ٤٤ .

٢ — « الفرار » ، ٩١ — ٩٢ .

٣ — إن هذا بمثابة رفض السببية للأشياء الخارجية ، « من يرث » ٩٣ ؛ « فى قرابين هابيل » ، ٧٠ ؛ إن غير المؤمنين يلجئون إلى المعونة الأرضية .

وهبة من الله [١] ، وجميع ما نملكه هو بمثابة قرض يجب تقديم حساب عنه إلى الله [٢] . فهو الذى وهبنا لأنفسنا ، وهو الذى وهب كل جزء من العالم لنفسه ، وهو الذى وهب هذه الأجزاء بعضها إلى بعض [٣] . وربما كان هذا الشعور الداخلى بالنعمة العالمية ، قد عمد على تقريب فكرة خلق العالم من العدم إلى ذهن فيلون ، تقريبا أخذ يزداد يوما بعد يوم . أما أصل هذه الفكرة ، فلا يجب البحث عنه فى إحدى النظريات الفلسفية ، بل فى شعور عميق بعجز الإنسان عجزا مطلقا . والنظرية ماهى إلا التعبير عن هذا الشعور المميز الواضح ، لكننا لانجدها موضحة إيضاحا تاما فى أىّ مؤلف من مؤلفات فيلون .

وليس هذا هو المعنى الأصلى أو العادى للكلمة . فعند اليهود أنفسهم [٤] ، كان الإيمان مقصورا على الاعتقاد الراسخ فى الوفاء بوعود الله قبل كل تحقيق لها . وهذا المعنى ، الذى يكاد يكون قوميا ، نعثر عليه أحيانا عند فيلون ؛ بل هو — فى بعض الفقرات — موصى به صراحة بنص الكتاب المقدس ، ولذلك لم يجرؤ المؤلف أن يفكر فى رفضه ؛ ومن ثم ، نرى إبراهيم يصدق وعود الله ، دون أن يفهم كيف ستتحقق [٥] .

وعلى كل ، ليس هذا هو المعنى الأساسى للكلمة ، إذ يحدث هنا أيضا نفس التحوّل الفكرى الذى يقع بشأن النبوّة . فالنبوّة مسلّم بها ومبتغاة أولا باعتبارها وسيلة لمعرفة المستقبل ، ثم يصبح الاتصال بالله — الذى تفترضه هذه المعرفة — هو الأمر الأساسى . وكذلك الأمر هنا ، فوعود الله هى أولا الأمر الأساسى ؛ والمؤمن هو ذاك الذى يظل واثقا من تلك الوعود ، وسط جميع المصائب ورغم جميع أسباب اليأس . والإيمان — بهذا المعنى — لايمكن فصله عن الخيرات التى يعدنا الله بها ، وإلا ،

١ — تأويل عبارة : « ووجد لوح نعمة » ، « المجازيات » ، ٣ ، ٧٧ — ٧٨ ؛ « إن الله لايتغير » ، ١٠٤ — ١٠٩ .

٢ — « من يرث » ، ١٦٢ — ١٦٨ .

٣ — « إن الله لايتغير » ، ١٠٧ ؛ فى « الرؤيا » ٢ ، ١٢٤ .

٤ — تستعمل الترجمة السبعينية أحيانا عبارة : آمن (تكوين ١٥ ، ٦) ، ولكن دائما بالمعنى المشار إليه .

٥ — الفكرة الدارجة ، المتعلقة بالعلامات المحسنة التى يجب أن تؤيد الوعود (مسائل فى سفر التكوين » ٣ ، ٢ ، بشأن ماورد فى « تكوين» ، ١٥ ، ٨) قد استبعدت بالمجاز (« من يرث » ، ١٠١) .

لما كانت للوعد قيمة . لكن من موجبات هذه الثقة أنها تتطلب أو تستلزم أن يكون الله هو السبب الوحيد ، الذى تعتبر كل الحوادث الخارجية لاشىء إزاءه ؛ وهذا المصدر التصوّفى للثقة بالله ، هو الذى يدعوه فيلون الإيمان . فالارتقاء دائما من الشكل الخارجى السطحى ، إلى النظام الداخلى الحىّ الذى خرج منه ، هو الطريقة الثابتة التى استخدمها فيلون فى التجربة الدينية والانتقال من فكرة إلى أخرى ظاهر جدا بالنسبة إلى إبرهيم [١] .

ويفترض فيلون وجود مناقضين يسألونه كيف يمكن أن يعترف الكتاب المقدس بالفضل لإبرهيم ، لمجرد أنه صدّق وعود الله ؛ « إذ يقولون : « من ذا الذى لايلتفت عند ما يكون الله نفسه هو الذى يتكلم ويعد ، حتى لو كان هذا أظلم الناس وأشدهم كفرا » ؟ وقد أجاب فيلون بأن لا ، على هذا التفكير ؛ إذ يقول : « نعترف أنه ليس من السهل الإيمان بالله وحده دون إضافة شىء آخر إليه ، لأن اتحادنا مع الحياة الفانية يقنعنا بالإيمان بالثروة والجاه والصحة . والخروج عن كل هذا ، وتحدى الصيرورة ، والإيمان بالله وحده ، هو عمل فكرة أولمبية عظيمة ، فكرة لم تفتن بأىّ شىء مما حولنا [٢] . وهكذا وعود الله لاتجتذب الإيمان بطريقة آلية ، كما أن النبوّة ليست قط من حظ غير الجديرين بها .

وإذا بحثنا عن أسباب هذا التحوّل فى تصوّر الإيمان ، نجده على ما يظهر فى اتجاه تصوّفى للمذهب الرواقى . إنه يمكن مقارنة الإيمان بالله ، فى كثير من الوجوه ، بعدم اكتراث الرواقيين بالخيرات الخارجية . وإذاً ، يجب أن ننشد المبرر ، لافى الإيمان العملى الفعال الخاص باليهود دون سواهم ، بل فى اليقين من أنه لايوجد أىّ شىء خارجى فى مقدوره أن يؤثر فينا ، إن خيرا وإن شرّا .

وهكذا ، رأينا أن الفهم يبدو مستحيلا على فيلون ؛ لكن الإيمان قد وصف بعبارات مستمدة من النظرية الرواقية المتعلقة بالفهم الثابت المستقرّ ، بل إنها نفسها

---

١ — « من يرث » ، ٩٠ .

٢ — نفسه ، ٩٠ وما يليها .

« فهم ثابت مستقر »[١] . فالإيمان — مثل العلم — هو نهاية البحث[٢] ، وقد اعتبر مماثلا تماما للعلم ، وفقا لما كان يتصوّره الرواقيون فى الفقرة التالية : « كان إبرهيم أول من آمن بالله ، لأنه أول من حصل على المعرفة الوطيدة المتينة[٣] بأن العلىّ العظيم كان السبب الوحيد . وعند ما ملك أمتن الفضائل ، العلم ، نال معها جميع الفضائل الأخرى »[٤] .

وأخيرا ، فاننا نعثر على نفس فكرة الإيمان فى المذهب الرواقى : « ليس الحكيم مجرّدا من الإيمان ، لأن الإيمان يختص به ؛ فهو فهم قوىّ يؤكد الشىء الموضوع »[٥] وذكر « شلاتر »[٦] بحق أن الإيمان ليس فى نظر فيلون الأساس الأول للحياة الدينية ، بل هو على عكس ذلك غرضها ونهايتها . ويمكن شرح ذلك عن طريق الرواقية بالذات ؛ إذ جعل فيلون من الإيمان حالة مستقرة ، ونظاما دائما[٧] مثل العلم نفسه .

وقد ذكر درجتين للإيمان ، كما للفهم : الإيمان الثابت المستقرّ ، الذى لا يملكه إلا الله وأصدقاء الله ، ويميز بنفس طريقة تمييز العلم ؛ ثم الإيمان البسيط ، المجرّد من الصفات المميزة ، والشبيه بالفهم البسيط . والفرق الوحيد هو أن الإيمان ، عند الرواقيين ، ينطبق على جميع التمثيلات الحقيقية . أما عند فيلون ، فانه ينطبق على الله دون سواه ؛ إذ أن الله هو الموضوع الوحيد الثابت المستقرّ ؛ ولذلك درج فيلون على تعريف الإيمان بالله بكلمة « إيمان » ، دون تحديد موضوعه[٨] .

---

١ — « من يرث » ، ١٠١ .

٢ — نفسه ؛ راجع شيشرون Ac. pr. ، ٢ ، ٢٦ ، البحث عن المسألة والغاية .

٣ — راجع عند فيلون نفسه (« فى الاجتماع » ، ١٤١) تعريف العلم .

٤ — « فى النبل » ، ٥ ، ٢ ، ٤٤٢ .

٥ — « استوبيه ، مختارات » ، ٢ ، ١١١ ، ١٨ (« أرنيم » ٢ ، ١٤٧) .

٦ — Der Glaube im neuen Testam. ليدن ، ١٨٨٥ ، ٥٥ — ١٠٥ .

٧ — رسالة « فى تبلبل الألسن » ، ٢١ .

٨ — « فى نسل قابيل » ، ١٣ ، الإيمان الذى موضوعه أشياء غير الله (أى الإحساس أو العقل) مقابل دائما بالإيمان بالله ، إذ يعتبر هو الوحيد الممكن ، « فى خلق العالم » ، ٤٥ ؛ « المجازيات » ، ٣ ، ٢٢٨ ؛ « إبراهيم » ، ٢٦٣ .

وعند ما ينسب الإيمان لله نفسه ، لايمكن شرح هذا التعبير إلا بنظرية الفهم الثابت : فاذا كان الإيمان الراسخ يكون مطابقا للعلم ،وإذا كان الله — من جهة أخرى — غير مدرك أو مفهوم لأىٍّ سواه ، يستنتج من ذلك أنه لايوجد كائن قادر على الإيمان الحقيقى الثابت بالله إلا الله نفسه ، وهذا ما أشار إليه فيلون عند ما قال بأن الإيمان الحقيقى هو لله وحده . هكذا سلّم فيلون بأن الله وحده هو المؤمن ، لابمعنى المبنى للمجهول ، أى بمعنى ضمان الإيمان ، بل بالمعنى المبنى للمعلوم [1] .

ولنلاحظ الآن صيغة المفارقة الرواقية[2] التى تقول بأن الإيمان يختص بالله وحده. فاعتمادا على الصيغة الرواقية القديمة ، ووفقا للنص الوارد فى الكتاب المقدس ، يؤكد فيلون — من جهة أخرى — أن الحكيم وحده مؤمن ، وهكذا يبدو أنه ينسب الإيمان إلى آخر غير الله . وسوء الاستنتاج هذا لايوجب الدهشة . إذ أن فيلون وجد نفسه أمام بيان طويل من المفارقات عن صفات الحكيم : (هو وحده الغنىّ ، هو وحده الحرّ الخ) .

وكثيرا ما يورد هذه المفارقات كما هى . ولكن عند ما يتطلب الأمر أن يقابل بين الله والمخلوق ، فالمفارقات تنسب إلى الله وحده . وإذا كان الله مالكا للإيمان بذاته ، فذلك راجع إلى أنه هو الوحيد الذى يفهم نفسه . ومع هذا ، فان الحكماء ، أصدقاء الله ، إبرهيم وموسى ، لهم أيضا هذا الإيمان . لكن عدم التسليم بالمفارقة أو التناقض الرواقى هو وجهة نظر أعمق بكثير ، إذ أنه يمسّ من قرب روح التصوّف الفيلونى ؛

---

١ — فى رأى « شلاتر » أن ηιστός « مؤمن » مضافة إلى الله ، يحمل هذا المعنى السلبى ؛ فمعنى العبارة أن « الإيمان الذاتى للمؤمن خاضع لشرط الإيمان الموضوعى ηίστις الخاص بالله » ، وهنالك بعض فقرات قد يكون من شأنها أن تشرح هذا المعنى (quis rer. qiv. h ، ٩٣ ؛ « المجازيات » ، ٣ ، ٢٠٨) . ولكننا مضطرون إلى شرح ما ورد فى « المجازيات » ، ٣ ، ٢٠٤ شرحا مختلفا ، فقد جاء فيه : « أليس هنالك من يستطيع الإيمان بالله ، لأنه لم يظهر طبيعته لأى إنساى ، فهو الوحيد الذى يستطيع أن يكون فكرة ثابتة عن نفسه . . . ؛ من العدل إذاً أن يقسم بنفسه ، لأنه هوموضوع إيمانه الخاص » . وفى مكان آخر ، أجاب « الذين يوجهون اللوم إلى إبراهيم لأنه ليس مؤمنا إيمانا تاما (« فى تغير الأسماء » ، ٨٢) : بأنه « لا يمكن أن يكون الإيمان عند الإنسان مستقرا ، بقدر ما هو مستقر عند الكائن الأعلى » .

٢ — « من يرث » ، ٩٥ .

فمن المحال ، بمقتضى تلك الروح ، أن يكون الإيمان مملوكا للإنسان . ولحل هذا النوع من أنواع التناقض ، يمكن التسليم من جهة ، بأن الله غير قابل للفهم والإدراك ؛ ومن جهة أخرى ، بأن الإيمان المستند إلى فهم الله ممكن . والواقع أن الإيمان محال بنفس الصفة ؛ ولنفس الأسباب المتعلقة بفهم الله .

والإيمان الذى يستطيع الإنسان إدراكه مشوب حتما بشكوك وزلات . وقد وصف فيلون ، بروح تحليلية دقيقة ، هذه الشكوك الخفيفة التى تجتاح إدراك المؤمن . وبعد أن أشار إلى أحد شكوك إبراهيم المؤمن حول وعود الله ، أضاف ما يأتى : « بما أن الشك لايمكن أن يتفق مع الإيمان ، فإن موسى لم يترك لهذا الشك مجالا للبقاء ؛ وهكذا ، لم يمتد حتى اللسان وحتى الفم ، بل ظل فى الفكر السريع جدا . وكلمة موسى كانت هى : « قال بالفكر » ، والفكر يعدو أسرع من أشهر العدّائين . والتغير عند الحكيم قصير ، غير قابل للقسمة وغير محسّ ، وهو فى الفكر فقط . فلا غرابة إذا احتفظ المؤمن بآثار عدم الإيمان ؛ وإلا لخلطنا بين المولود وغير المولود ، وبين الفانى والخالد ، وبين القابل للفساد وغير القابل للفساد ، بل بين الإنسان والله إذا جاز لنا هذا التعبير » [١] .

وربما كان لنا أن نستخلص من النص المتقدم ، أن الإنسان يصل إلى الإيمان عن طريق جزئه الخالد أى العقل ، وهذا ما يرشدنا إلى طريق حل مشكلة الإيمان . فالإنسان لايستطيع أن يدرك الإيمان ؛ لكن العقل الخالص من كل مادة — الذى لايكون بعد هو الإنسان ، بل ولا يكون بعد هو العقل الإنسانى المرتبط بالجسد ، لكنه يصير عقلا إلهيا بل إلها — ذاك العقل يستطيع أن يدرك الإيمان . فمن جهة ، يصل الإنسان إلى الإيمان بوساطة عقله ، لكنه بذلك ينبذ الجنس البشرى ويصبح « عقلا محضا خالصا جدا » ، ويدخل فى العالم المعقول . ومن ثم ، كان يهوذا الذى يرمز إلى المؤمن « مجرّدا من المادة ومن الجسد » [٢] . فالإيمان إذاً يطالب الإنسان بأن يخرج من ذاته ، بل من أعلى جزء من أجزاء النفس وهو العقل . وحياة الإيمان

١ — جميع الأفكار السابقة ، واردة فى « فى تغيير الأسماء » ، ١٧٨ — ١٨٧ .

٢ — « المجازيات » ، ١ ، ٨٢ . إنه فى الأعياد التى ليست من أعياد الفانين يقدم المؤمن إيمانه قربانا إلى الله ، « فى الكروبيين » ، ٨٥ .

ليست امتدادا لحياة الإنسان ، وليست طريقة سامية لها ؛ بل هى شيء آخر ، وتتطلب — مثل النبوّة — تحوّلا داخليا عميقا . والعالم المعقول ، الذى كان يجب أن يعدّ — كما يبدو — وسيطا يتيح للإنسان الوصول إلى الله ، يمتص المؤمن — إذا صحّ هذا التعبير — ويدخله فى ذاته ، ولا يترك له شيئا محسا .

ليست المسألة ، إذًا ، هى الوصول إلى الإيمان فى حياتنا ، بل هى اتخاذ الانجذاب طريقا للوصول إلى قوّة عليا تحل محل الحياة التى نحياها ، وتعتبر هذه الحياة عدما فى نظر تلك القوّة . وسنكتفى هنا بذكر التوازى الصحيح ، أو على الأحرى الاتفاق بين هذا الحل وحل مسألتى النبوّة والانجذاب . لكن المعلومات لدنيا تكفى لنحس من الآن بأن فيلون يتأثر فى جميع هـذه المذاهب بدائرة تصوفية واحدة ، وهذا ما سيؤيده أيضا بحثنا فى العلاقة الشخصية بين الإنسان والله .

٢ — صلات الروح بالله فى العبادة الداخلية

فى وسعنا أن نتتبع فى الأدب اليونانى ، وخاصة عند الشعراء ، حركة النقد الدينى الذى أدّى إلى جعل الاستعداد الداخلى للإنسان التقى عنصرا أساسيا للعبادة [١] . نعم إنه كان فى إمكان فيلون أن يعثر فى الكتب اليهودية ، وخاصة عند الأنبياء ، على اتجاهات مماثلة ؛ لكنه ، فيما يتعلق بالتعبير ، يبدو لنا أنه ارتبط بتيار الأفكار اليونانية فى هذا الصدد . غير أنه يضيف إلى فكرة قصر العبادة على الأخلاقية ، تفسيرا تصوفيا جعل لها معنى جديدا نوعا لا يمتّ بصلة للمذهب الرواقى . فالأخلاقية ليست الشرط الوحيد للعبادة ، بل إن العبادة تحوّل داخلى عميق يمحو من الإنسان كل ما بقى فيه من عنصر إنسانى .

أولا — دون أن نتناول نقد الأشكال الخارجية للعبادة ، يمكن أن نطالب من يزاولها ببعض الشروط الأخلاقية الداخلية ، وأن نفرض عليه بعض الشعائر المادية ، ولكن يجب القيام بها بنية تقية . ووجهة النظر هذه قلما نعثر على مثلها فى التفكير اليونانى ، إن لم يكن من المحال ؛ فالنقد الدينى فيها أشد ، ولا نجد هنالك وسيلة

---

١ — راجع Decharme. La critique des traditions religieuses.

لإدخال الأخلاقية الداخلية ، فى المزاولة المادية للعبادة ، كما هو الأمر عند فيلون . ولذلك، تكون النية الطيبة التقية دون الأعمال الظاهرة أو الشعائر ، وهما قسما العبادة ، هى التى لها قيمة [1] . أما فيلون ، فقد ترك للشريعة اليهودية قوتها كاملة ، محاولا فقط فرض شروط أخلاقية شديدة على الذين يزاولون العبادة .

من هنا جاء سموّ المشاعر والأفكار فى صورة الكاهن [2] . فمن الصفات الضرورية للكاهن القناعة [3] والورع ومحو العواطف العائلية [4] ، خصوصا وأن العشور التى تضمن له حياته المادية ، من شأنها أن تمكنه من التفرّغ للعبادة التى يجب أن تكون همّه الوحيد [5] . ويطالب عباد الله بالطهر الأخلاقى [6] ، وبالتفكير الروحى فى أنفسهم وفى العالم [7] ، وبالورع دائما حتى فى أثناء الأعياد [8] ، والعبادة المستمرّة بلا انقطاع [9] . وقد رتبت القرابين ، لا بحسب مميزاتها الخارجية ، بل بحسب الاستعدادات الداخلية لمن يقدمونها . ففى المُحرَقة (أى القربان الذى يحرق كله) ، نمجد الله من أجل ذاته ، وفى سائر القرابين نلتمس منه الآلاء والنعم [10] .

ثانيا – ومع ذلك ، فإن العبادة الخارجية لم تنبذ هنا ، ولم يحطّ من قدرها ، ولكن كان من المحتم أن ترجح الكفة من جانب الوجهة الأخلاقية للعبادة . والواقع أن الشعائر التى يتحدث عنها فيلون كانت تجرى بعيدا عنه فى معبد أورشليم ، فما كان يحضرها وما كان يشترك فيها ؛ نعم إنه سافر مرة إلى فلسطين ، وإن هذه الزيارة

---

١ – « تزاليكوس » : مقدمة القوانين (« مولاخ » ، ٢ ، ١٦٧) .

٢ – هذا هو موضوع الرسائل الخاصة ب « عرض الشريعة » التى جاءت بعد « رسالة الوصايا العشر » ، فجعلت جميع الشرائع المتعلقة بالعبادة محصورة فى الوصايا الخمس الأولى من الوصايا العشر .

٣ – « فى الملكية » ، ٢ ، ٧ .

٤ – نفسه ، ٨ – ١٢ ، راجع ضد الانعطاف العائد باعتباره من المغريات : « إبراهيم » ، ٦٣ ، و « حياة موسى » ، ٢ ، ١٧٥ .

٥ – « فى مكافأة الكهنوت » ، ١ يجب ، أن نفكر هنا فى غنى طبقة الكهنة فى عصر قدماء المصريين .

٦ – « فى مقدمى القرابين » ، ١ ؛ « فى الختان ؛ فندلند ، ص ١٣ ، ٦ ؛ « فى القرابين » ٢ .

٧ – « فى مقدمى القرابين » ، ٢ ، ٣ .

٨ – نقد الأعياد اليهودية : « فى الكروبيين » ، ٩١ وما يليها .

٩ – « فى القرابين » نفسه ، ٦ .

١٠ – نفسه ، ٤ .

تركت فى نفسه أثرا عميقا ، وهذا الأثر كان بعيدا جدا [١] مما يتعذّر معه ألا يتمثل فى فكره هذه العبادة التى شهدها . فمعرفة الحقيقة المادية للأشياء تُمحى من الذكرى الروحية ، إن لم تتجدد بإدراك مستمر .

ولم تكن تلك حالة فيلون فحسب ، بل وحالة الجالية اليهودية فى الإسكندرية خلال الثلاثة قرون السابقة له . ذلك ، بأنه لم تكن الكنائس الإسرائيلية أمكنة عبادة ، بل كان يزاول فيها التعليم الدينى والأخلاقى ، على أساس شرح الكتب المقدسة [٢] . ويجب أن نرجع فى تاريخ اليهود ، إلى عصر الأنبياء ، وخاصة النبىّ أشعياء ، لنعثر على استعدادات روحية مماثلة : لم تكن العبادة محدّدة تحديدا صارما ، ولذلك كانت تترك المجال حدّا للتوسع فى التقوى الداخلية ؛ فبُعد الشقة عن أورشليم أحدث نفس الأثر فى يهود مصر ، وإلى هذا يرجع التشابه الداخلى بين فيلون وأشعياء .

بل ، وفى فلسطين نفسها ، ظهرت الفكرة القائلة بأن الله لايهتمّ بالقرابين ، بل يعنى بأخلاق العابد ، وكان فى ظهورها فى المزامير قبل نهضة المكابيّين الوطنية بزمن بعيد [٣] .

والواقع ، إن فيلون قد وفق إلى جعل الغلبة السائدة تقربيا للعبادة الخارجية بوسيلتين. فأولا : إذا كان القربان لايسرّ الله إلا عند ما يكون مقدما من نفس تقية ، وإذا كان القربان ذاته المقدم من الكافر غير مقبول ، يستخلص من ذلك أن العنصر المادى والدموى للقربان لاقيمة له ، ومن ثم تكون جميع الضحايا متساوية إذا قدمت من قلب تقىّ [٤] . وهل يمكن أن يسرّ الله من أثمن الضحايا مثل تلك التى يبلغ عددها

---

١ — « فى العناية » ٢ ، ١٧ ، ١ .

٢ — « حياة موسى » ، ٢ ، ٢١٦ .

٣ — مزامير ، ١٥ و ٢٤ ، ١٤٠ ، ٥٠ . و « فريدلندر » فى (« الفلسفة اليونانية فى العهد القديم » ١٩٠٤) ينسب المزامير إلى عصر لاحق لعصر الإسكندر ، إذ أخذ بعض اليهود — متأثرين باليونانيين ، يكافحون ضد المذهب التخصيصى . وفكرة عدم فائدة القرابين واردة مرارا فى الأدب اليونانى ، كما هو معروف (راجع أوريبيد « » نبذ : ٩٤٦ ، ٣١١ ، ٨٥٢ ، ٩٤٨ ، ٩٤٩ ، و ديتريتشى ، نكيا » ص ١١٤) .

٤ — « مسائل فى سفر الخروج » ٩٩ ، ٥٣٢ .

المئات ؟ كلا . لأن كل شيء مملوك له ، وهو ليس فى حاجة إلى شيء ، وفطيرة بسيطة مصنوعة بالعسل ، مقدمة من رجل تقىّ ، أعلى شأنا من أثمن الهدْى ؛ بل ، على الأحرى ، لايجب على الإنسان أن يقدم إلى الله سوى فضائله الخاصة [١] .

ثم ، هل هذه الهدايا تقدم رجاء رشوة الله ؟ لكن الله ، مصدر كل عدل ، ليس قاضيا مرتشيا ممن يمكن استمالتهم بالهدايا . وإذا كنا نظن أن ذنوبنا تخفى عليه ، فهذا يرجع إلى جهلنا بقوّته القادرة على رؤية كل شيء ، وسماع كل شيء [٢] ؛ فمثل هذه القرابين تذكّر بالذنوب ، بدلا من أن تمحوها [٣] . وإذا كان الأمر على نقيض ذلك ، أى كانت النية فاضلة طيبة ، فلا يهمّ إن كانت التقدمة فطيرة بالعسل ، أو لم يكن هنالك قربان مطلقا [٤] . إن الجمهور هو الذى يرى قيمة القربان؛ أما فى نظر الله ، فالعبرة بروح مقدم القربان ، لاالقربان ذاته [٥] ، فان الإيمان النقىّ أعلى بكثير من أداء العشور بانتظام [٦] . والكاهن الذى يدخل الهيكل ، إذا لم يكن كاملا ، يكون أقل قيمة من الفرد العادى الذى يحاول أن يعيش بنفسه وحدها ، وإن لم يكن منحدرا من سلالة الكهنة [٧] .

ومع ذلك فالعبادة الداخلية ليست مجرّد أخلاقية فقط . بل هى أخلاقية مصحوبة بإدراك الإنسان أصله الفوق البشرى ، بل الإلهى . يجب أن نغرس الفضائل فى نفوسنا ، لا من أجلنا ، بل من أجل الله [٨] . فالفكرة اليهودية القائلة بأن أفعالنا لا قيمة لها إلا بإطاعة الله ، موجودة دائما ؛ والفكرة الرواقية الخاصة بالعيش حسب الطبيعة لم تغيرها إلا تغييرا يسيرا . والمقابلة بين الأخلاقية والحياة الدينية نادرة نوعا لهذا السبب نفسه ، وهو أن الأخلاقية معتبرة من مصدر إلهى .

---

١ — « فى القرابين » ، ٣ ، ٢ ، ٢٥٣ .

٢ — نفسه ، ٦ .

٣ « حياة موسى » ، ٢ ، ١٠٧ ؛ ٢ ، ١٥١ .

٤ — « فى مقدمى القرابين » ، فصل ٣ ، النهاية .

٥ — « رسائل فى سفر التكوين » ، ١ ، ٦٣ ، ٤٢ — ٤٣ .

٦ — نفسه ، ٤ (ترجمة لاتينية ، فقرة ٦ ص ٣٩٧) .

٧ — « من يرث » ، ص ٨٢ .

٨ — « المجازيات » ، ٤٩ ؛ « فى الرؤيا » ، ٢ ، ٧٦ .

لذلك ، قد يكون من المفيد أن نقدم إلى القارئ فقرتين فيهما دلالة واضحة على هذه المقابلة : « إن العقل يتعمق أحيانا فى ظنون مقدسة طاهرة ، وهى مع ذلك بشرية ؛ وهى تلك التى تتعلق بالوظائف ، والأعمال القويمة ، والقوانين الوضعية ، والفضيلة الإنسانية بأسرها ؛ لكن الشخص الوحيد الجدير بأن يرتدى « الصدرية » * (وهى ترمز إلى الكلمة التى تسيطر على الشهوات) ، هو ذاك الذى يعمل كل شىء لوجه الله ، دون أن يمجد أكثر منه أىّ شىء بعده » [1] . وفى الفقرة الثانية ، نجد المقابلة بين الفلسفة الأخلاقية والدين أشدّ وضوحا وبيانا : « إن الفلسفة تعلمنا الورع ، ويقال إنه مرغوب فيه لذاته ، وبديهى أنه يكون أجدر بالاحترام لو عمل به لتمجيد الله وإرضائه » [2] .

فالأخلاق تصبح إذًا عبادة داخلية عند ما يعرف الإنسان الفاضل الأصل الإلهى لفضائله ، فيقدمها إلى الله قرابين خالصة [3] . وفى هذه التقدمة ، لا يُدخل الخيرات الخاصة بالإنسان ، مثل الشيخوخة الطيبة والوفاة الطيبة ، مما هو متعلق بالمخلوقات [4] . فهنالك إذًا ، نوع من الفصل فينا ، بين ما هو إلهى وما هو بشرى ، فصل يؤدى إلى تطهير معرفة الله [5] .

ولهذه العبادة شكل غير مقرّر تقريرا واضحا ، وذلك بحكم أنها داخلية . ومع ذلك ، فقد ارتسم فى هذا البحث اتجاه جلى جدا ، يرمى إلى وضع قواعد للحياة الداخلية ، ومنه نشعر أننا إزاء قواعد تفكير روحى مقرّرة وحيّة . مثال ذلك ، إن

---

* حلية أو صفيحة معدنية يضعها الكاهن على صدره .

١ — « المجازيات » ، ٣ ، ١٢٦ .

٢ — « فى الاجتماع » ، ٨٠ .

٣ — « فى قرابين هابيل » ، ٩٧ ؛ نفسه ٥١ ، ١٠١ — ١٠٤ ؛ « فى الفرار » ، ١٨ . إن القربان قد يكون أحيانا الروح الطاهرة نفسها ، « المجازيات » ١ ، ٢١ ، ٢ ؛ ٥ ؛ ٣ ، ١٤١ ؛ « مسائل فى سفر الخروج » ، ٢ ، ٩٨ ، ٥٣١ ؛ « فى الرؤيا » ، ٢ ، ٦٧ .

٤ — « فى قرابين هابيل » ، ٩٨ — ١٠٢ لا يجوز أن تقدم النفس إلى الله إلا من أجل فضائلها ، ولا يجوز أن يقدم الإحساس إلا من أجل الحقيقة الموجودة فيه .

٥ — نفسه ١٠١ ؛ إن الروح تمحو بذلك كل ما هو فان فى تصورها لله ، وهذه العبادة مطبوعة إذاً بطابع معرفة الله .

رسالة « تضحيات هابيل وقابيل » يعتبر جانب كبير منها (فقرات ٥٢ إلى ١٠٤) قانونا حقيقيا لقواعد صلاة الشكر [١] .

ويبدو أن فيلون قد شعر بخطر الثوران أو الفيضان التصوفى ، الذى ربما يؤدى إلى تبلبل الأفكار ؛ إنه يجب التأمل فى نتائج نعمة الله لتقويتها ، ثم تقسيم صلاة الشكر إلى أجزاء ، بعد ما نتلقى من النعم [٢] . فالتأمل والتقسيم هما بمثابة حواجز استخدمها فيلون هنا لغرض دينى ، لكنه عرضهما فى موضع آخر على أنهما شرطان من شروط المعرفة بوجه عام [٣] . وهذه طريقة تُبحث وتُكوّن رويدا رويدا . وتلك هى طبيعة العبادة الداخلية عند فيلون ، وهذا هو معناها . فبدلا من علاقة الشعائر ، تلك العلاقة الخارجية البحتة ، تقوم علاقة داخلية بين الله والنفس ؛ علاقة بين النفس التى تهب ذاتها ، والله الذى ينقذها . لكن العبارات التى صادفناها حتى الآن ، تركت طبيعة هذه العلاقة مترددة غير محددة تماما .

ثالثا — نجد عند الأنبياء وفى المزامير ، أن هذه العلاقة علاقة شخصية بين شخص قوىّ إلى ما لانهاية ، وآخر ضعيف إلى ما لانهاية ؛ ومشاعر الله نحو الإنسان ، من رحمة وغضب وغيظ وما إلى ذلك ، معروفة موصوفة ؛ ويحاول الإنسان من جهة ، معرفة إرادة الله وتحقيقها . وها نحن نرى عند فيلون آثارا لعلاقة مماثلة ، دون أن

---

١ — ومع ذلك فإن الصلاة المعرفة بأنها طلب الخيرات من الله («فى قرابين هابيل» ، ٥٣ ؛ « فى الزراعة» ١٩٩) والتى وردت النظرية الخاصة بها فى« إبراهيم » ، ٦ (إننا نصلى من أجل ماهو تابع للحظ والصدفة ، لا من أجل الأمور الخاضعة لنا) ، لا تكاد تكون موجودة فى مؤلفات فيلون ؛ فهو يعتبر أن النعم الناشئة عن المصادفة ليست نعمة ، لأن رحمة الله تتجاوز جميع التقديرات . فالإنسان يصلى ويدعو الله ، لتكون نعمه متناسبة مع مقدرته على استيعابها (« هجرة إبراهيم » ، ١٠١ ؛ « من يرث » ، ٣١ — ٣٤) . الشعور السائد لايرمى إذاً إلى المطالبة بالنعم فحسب ، بل هو يرمى إلى اعتراف الإنسان بعجزه عن المحافظة عليها (راجع « من يرث » ، ٣٧ ؛ « المجازيات » ، ٣ ، ٢١٣ . وفى شرح مذهب الرواقيين ، قد انقادت بعض النفوس إلى الصلاة بسبب نفس هذا الشعور بعجزها إزاء الأمور المتعلقة بنا) مارك — أوريل فى كتابه « خواطر » ، ٩ ، ٤٠ .

٢ — « فى قرابين هابيل » ، ٨٠ — ٨٦ . وعن ضرورة التقسيم ، راجع نفس المرجع ٧٤ — ٧٥ ؛ de An. sacr. id. ، ٦ ، ٢ ، ٢٤٢ .

٣ — « فى الشهوة » ، ٥ ، ٢ ، ٣٥٣ .

يوجّه إليها أيّ نقد . فأولا : الشعور بأن النفس موجودة دائما تحت نظر الله [١] الذى ينفذ إلى سريرتها فيراقبها ويدينها ، ومشاعر الله نحونا تنظم شعورنا الخاص وسلوكنا الخاص . ويجب أن نحاول مرضاة الله ، لأن الله يسرّ من الصالحات على أنها تكريم له [٢] ، وبعكس ذلك ، نرى غضبه يشتد على الشريرين [٣] . ومن جهة أخرى ، لما كان الإنسان عارفا بحدود طبيعته ، فهو لايستطيع الاعتماد على فضله الخاص ، لتلطيف الله نحوه ، وإن ذلك لو فكر فيه المرء يكون كبرياء لاتحتمل . ذلك ، لأن كينونة الإنسان محدودة جدا فلا تستطيع أن تتقبل وتستوعب النعم الإلهية الفياضة .. فكل مخلوق بذاته ، حرىّ بأن يهلك بفعل الغضب الإلهى . لذلك، يجب أن يقصرهمّ الحكيم على الأمل فى تخفيف حدة غضب الله ، برحمته وحبه لبنى الإنسان [٤] . فعدا جهدنا فى مرضاة الله ، يجب أن نبحث فى معرفة إرادته وتحقيقها [٥] .

والله ، بالنسبة للمتضرّعين إليه ، هو الأستاذ الذى يعلّم ، والصديق الذى يواسى ويخفف آلام الحياة ؛ هو الأب والطبيب والسند والمخلص الذى ينقذ .

وعند البحث فى الله ، يشعر الفيلسوف بحاجته إلى هداية الله نفسه ؛ وإذا كانت الأشياء المحسة تعرف بوساطة الضوء ، فإن الله بالنسبة إلى ذاته ، هو ضوء نفسه .. ومنه دون سواه ، التمس موسى أن يكون هاديه ومعلّمه[٦] رافضا أى علم يأتى من مصدر آخر [٧] .

لذلك فقد وُصف الله بأنه معلم ممتاز ، طبقا لمبادئ علم التربية الفيلونى ، وسيجعل المعارف متناسبة مع قوى المريدين الذهنية . ولأنه يرضى عن حميتهم فى طلب العلم ، نراه يدعوهم إلى التفكير فى أنفسهم ، لكى يتحققوا من أن ما يطلبونه محال . وهو لن

---

١ — الفكرة هى ناظرة ومنظورة فى آن واحد ؛ « المجازيات » ، ٣ فى البداية .

٢ — « فى الرؤيا » ، ٢ ، ١٧ .

٣ — التضاد بين فرح الله وغضبه ، « فى الرؤيا » ، ١٧٩ .

٤ — « إن الله لايتغير » ، ٧٦ — ٨٢ .

٥ — « فى الرؤيا » ، ١ ، ٩٥ .

٦ — « فى نسل قابيل » ، ١٦ ؛ « فى الملكية » ، ٦ ، ١٦ ، ٢ ، ٢١٨ .

٧ — « فى نسل قابيل » ، ١٦ .

يكشف لهم طبيعته ، مكتفيا بكشف قواه [١] ؛ كما يترك عملا كثيرا لمريده ، ويغادره حتى يعمل من تلقاء نفسه ، بعد أن يمنحه من دروسه ذاكرة لاتمحى [٢] .

ومع ذلك ، فأن العلم الذى يلقنه الله للانسان ، لايمكن أن يقارن بعلم أستاذ فانٍ ؛ فهو أولاً علم ناجح ، وهذا يميزه عن الفنون الدنيوية التى لاغاية لها . والعلم الإلهى متسع اتساعا يتيح للتلميذ أن يصبح بدوره معلما لغيره . ولنضف إلى ذلك أنه لايكسب بجهد طويل جهيد ؛ فسرعته تبلغ حدا يجعله غير مرتبط بالزمن ، بل سابق له . وليس لدى هذا الأستاذ أىّ إعداد طويل ، بل يجد التلميذ العلم معدا ، مثل الفلاح الذى يعثر على كنز فى أثناء حرث الأرض [٣] .

وبعدُ ، ماهو إذاً الغرض من هذا العلم ؟ إن التعبيرات المتقدمة تصف الحكمة التى تعلّم بذاتها . وهذه الكلمة نفسها تدلّ على أشياء مختلفة : أولا ، العلم الطبيعى ملازم لقوى المعرفة ؛ العين تعرف كيف ترى ، والأذن تعرف كيف تسمع ، دون أن تتعلم [٤] . وهذا العلم الذى أستاذه الله ، يشمل ، على ما يبدو ، المعارف الغريزية ؛ لكن فيلون يقصد بهذا ، الكلمة الطبيعة الطيبة التى تعمل الفضيلة من تلقاء نفسها دون جهد ، وهذه الفضيلة موجودة فى نوع من الحمية والانجذاب . والحدس الأخلاقى للفضيلة ، غير المنفصل عن الحدس المعقول ، لايعلّمه الله كما يعلّمه بنو الإنسان .

لكن فيلون ، بإبعاده هكذا العلم الإلهى عن العلم البشرى ، وبقصره على القوى الذهنية الطبيعية ، أو على الحدس الانجذابى ، قد محا رويدا رويدا ما هو حىّ ومحَسّ فى العلاقة بين الأستاذ والتلميذ ، فالله لم يصبح إلا عنصرا غير شخصى لهذا العلم الطبيعى . وإذا كان هو أستاذنا ، فذلك لأنه « مصدر العلوم والفنون » [٥] ، وهذا

---

١ — « فى الملكية » ، نفس الموضع ، وأحيانا يبالغ فى هذا القياس إلى حد السخرية ؛ فالله عند ما أعطى آدم الحيوانات المراد ذكر أسمائها ، كان شبيها بالأستاذ الذي يطلب إلى تلميذه القيام بتمرين على (« مسائل فى سفر التكوين » ، ١ ، ٢١ ، « هاريس » ، ١٣) .

٢ — « تغيير الأسماء » ، ٢٧٠ .

٣ — « فى الفرار » ، ١٦٦ — ١٦٩ ؛ وما يتعلمه الإنسان بالطبيعة هو غير زمنى ، ١٧٢ ؛ راجع : لمقابلة بين العلم الإلهى الجديد دائما ، وبين العلم التقليدى ، « فى قرابين هابيل » ، ٧٦ — ٨٠ .

٤ — « فى تغيير الأسماء » ، ٢٥٦ .

٥ — « هجرة إبراهيم » ، ٤٣ .

اللقب أو العنوان يستنتج من طبيعته ، أكثر مما يستخلص من علاقاتنا الشخصية به . وقد تشدد فيلون فى الفكرة بأن رفض جعل الله أستاذا لأىّ شىء آخر غير العقل الخالص جدا ، الذى هو — كما رأينا — شيئا فوق البشرى .

وقد ورد فى بدء رسالة « وارث الأشياء الإلهية » ، صور حية للصلة الوثيقة بين الله والنفس التقية . إن السرور الذى يشعر به الحكيم بوجود الله يعقد لسانه ، ولا يسعه أن يتجه إلى الله إلا بالكلام الداخلى ، لأنه بأية حرية وبأية جراءة يتحدث إلى الله ؟ إن الحديث الصريح مع الحكماء يليق بالحكماء ؛ وإذا كان الإنسان لايشعر بما يوجب لوم نفسه ، فهو يجزؤ على الكلام ، أما الشرّير فخليق به أن يصمت . وإذًا ، فنفس الحكيم لاتتكلم ، بل ترفع صوتها إلى الله ، بصراحة لايجرؤ الإنسان على إبدائها فى حضرة ملك من الملوك ؛ ولا غرو ، فالصراحة لائقة بين الأصدقاء ، والحكيم هو صديق الله . لكن هذه الصراحة لاتمحو الخشية أو الخوف والارتعاد ؛ فالله رءوف رحيم ، لكنه فى الوقت نفسه ، سيد قدير رهيب . ورغم قوله : « لاتخف » ، فإن قوته تثير الرعدة فى الإنسان . هل ستمرّ النفس ، إذًا ، بأدوار خوف وصراحة متناوبة ؟ كلا ؛ فالشعوران يمتزجان داخليا ويتناسقان عند الحكيم . وأين يمكن أن يولد ، إن لم يكن عند أحد اليهود ، ذاك الاتحاد الوثيق بين حنان الصديق ، والارتعاد أمام العلىّ القدير ؟ وهكذا لن يوفق الإنسان إلى ملاقاة الألوهية بارتفاع الذات المشوب بالكبرياء ؛ بل ، على نقيض ذلك ، بإذلال النفس والتواضع ، والإدراك بأن الإنسان من طين وتراب .

وجميع العلاقات ، التى تكوّن الصداقة الكاملة ، قائمة بين الله والحكيم . ففضلا عن الصراحة التى يبديها الحكيم [١] نحو الله ، كالصديق الحقيقى ، نراه لايحتفظ لنفسه بأىّ خير ، بل يهدى كل شىء إلى الله ، لأنه يراه أصل كل خير [٢] ، أما الله فانه يمنحه فى مقابل ذلك كل ضروب الخيرات ؛ ثم الله لا يصدر الأوامر إلى صديقه

---

١ — « فى قرابين هابيل وقابيل ؛ » ١٢ ، « فى تغيير الأسماء » ، ١٣٦ .

٢ — « مسائل فى سفر التكوين ، ٢ ، ٦٩ ؛ نفسه ٣ ، ٥ .

كما يفعل السيد مع عبده ، بل يكتفى بإصدار تعليمات [١] . ومما لاريب فيه أنه جميل أن يكون الإنسان عبد الله ، لكن المكافأة العليا التى ترتفع بالنعمة إلى القمة هى الصداقة الإلهية [٢] . فبينما يتصل العبد بقوّة الكائن المطلقة التصرّف ، نرى أن الصداقة تتصل بقوّة الكائن المحسنة [٣] . وقد رأينا ، فى النص الذى حللناه الآن ، اتحاد العبودية العبودية والصداقة ، هذا الاتحاد المتصل بالقوّتين فى آن واحد .

ولكن هنا أيضا نرى هذه العلاقات الشخصية تمحى عند التحليل . فهذه الصداقة الإلهية ، المكوّنة من تبادل وتآلف ، تختلف كل الاختلاف عن الحب الإلهى ، عن الرغبة والظمأ لله التى وصفت بعبارات افلاطونية بأنها درجة من درجات الانجذاب ؛ فنى هذه الحالة ، ليست هناك صلة خلقية إرادية ، بل هنالك انذهال تصوفى . لكن الصداقة الإلهية تنعكس رويدا رويدا نحو هذا الاتجاه التصوفى حتى تندمج فيه ، وعندئذ تصبح عنصر تحرّر من الجسد ومن الرغبات . فبوساطتها تمكن موسى أن ينزع من نفسه الشهوة [٤] ، وأن يلعن الجسد [٥] ، وأن يصل إلى الإيمان الوثيق [٦] . فرفيق الله هو الذى يخرج من الأمور الدنيوية [٧] ، هو الذى يسلك حياة قويمة [٨] . وعند ما يقول فيلون إن الحكيم وحده هو صديق الله [٩] أو رفيقه [١٠] ، فهو يوحّد بين الصداقة الإلهية والحياة الروحية المعقولة ؛ بأن يفرغ تلك الحياة من كل ما تحويه من بشرى وأخلاقى : فهذه الصداقة تتجاوز حد السعادة البشرية .

---

١ — « مسائل فى سفر التكوين » ، ٢ ، ١٦ (ترجمة فرنسية « فندلند » ، ص ٥٥) .

٢ — نفسه ؛ « هجرة إبراهيم » ، ٤٤ .

٣ — « فى القناعة » ، ٥٥ .

٤ — « المجازيات » ، ٣ ، ١٢٩ .

٥ — نفسه ، ٣ ، ٧١ .

٦ — نفسه ، ٣٠٤ .

٧ — « من يرث » ، ٧٦ .

٨ — « فى الجبابرة » ، ٦٤ .

٩ — « فى القناعة » ، ٥٥ .

١٠ — « فى تغيير الأسماء » ، ٤٥ .

والبنوّة الإلهية ليست مجهولة ، سواء فى الأدب اليونانى أو فى الأدب اليهودى ، ولكن هذه الكلمة ترمى عند افلاطون إلى معنى طبيعى : الله أبو العالم . أما فى الكتب اليهودية ، فلهذه العبارة قيمة أخرى ، إذ أنها تشير بوضوح تامّ إلى العلاقات الأدبية بين الله وبنى الإنسان ، بمعنى أن الله يبدى نحو الإنسان التقىّ شعورا وسلوكا أبويين . وقد لاقينا المعنى الأول فى الصفحات السابقة ، فلنبحث الآن فى المعنى الثانى . إن البنوّة الإلهية تبدو أحيانا كصلة شخصية ترتفع من الإنسان إلى الله ؛ فالأب الأزلى ، الموجود دائما ، مقابل للأب المولود [١] ، فهو بصير بأمورنا ، يراقبنا ويعاقبنا . وهذه الأبوّة المشتركة هى أساس الأخوة بين الناس ، بل وبين جميع المخلوقات [٢] .

ومع ذلك ، فالفكرة لاتنمو فى هذا الاتجاه إلا قليلا ، إذ سرعان ما تتخذ معنى غير شخصى تماما . أولا ، لأن البنوّة الإلهية ليست من نصيب جميع الناس ؛ فالحكيم وحده يصبح ابن الله عند ما يبلغ حدود الحكمة ، وهو وحده يستطيع أن يدّعى لنفسه هذا الأصل الكريم [٣] . فالرجل الحكيم يكتسب بتقدمه هذا الخير الذى للملائكة بطبيعتهم ، لذلك سمى ابن الله المتبنى [٤] ، وفى درجة دونها من الأخلاقية يصبح الإنسان ابن اللوغوس فقط [٥] . ويبدو مما هو وارد فى فقرات مختلفة ، أن فيلون يسلم بعدم مقدرته على تجاوز هذه الدرجة ، إذ أن الكائن مرتفع جدا إلى حدّ يجعل الإنسان عاجزا عن تحمل هذه الأبوّة واستيعابها [٦] . واللوغوس كأب ، هو قبل كل شىء السبب المشترك الذى يحوى جميع قوانين السلوك الطبيعية . فابن الله (أو ابن اللوغرس) ، ليس إذا إلا الحكيم بالمعنى الرواقى ، دون أن يكون هنالك أثر لعلاقة شخصية .

لكن الأمر لايقف عند هذا الحدّ . فالأبوّة الإلهية ترمى إلى معنى أكثر تصرفا

١ — « رسالة عن يوسف » ، ٢٦٥ .
٢ — « فى الوصايا العشر ، ٦٤ .
٣ — « فى القناعة » ، ٥٨ ؛ « فى تبلبل الألسن » ، ١٤٥ ؛ نفسه ١٠٣ : أبو الصالحين .
٤ — راجع المقاربة بين الحكيم والملائكة من وجهة النظر هذه ، « مسائل فى سفر التكوين » ، ١ ، ٩٢ ، ٦٦ .
٥ — فى تبلبل الألسن ، ١٤٥ ؛ وراجع « فى نسل قابيل » ، ٩١ .
٦ — « فى السكر » ، ٣٢ — ٣٤ .

من المعنى الأول ، ومختلف عنه ، وهو التوالد génération الروحى ، كما هو مبين فيما يمكن أن نسميه : « معجزة ولادة إسحق » ، فإسحق هو رمز السعادة المولودة من الفضيلة .

وكانت عند اليونانيين فكرة شائعة ، مؤدّاها اعتبار السعادة ، لانتيجة ذاتية للفضيلة ، بل شيئا إلهيا وهبة من الله . وقد عبر أرسطو عن هذه الفكرة تعبيرا قويا [١] ؛ فهذا السرور الداخلى الذى يحدث من تلقاء نفسه يقع على غير انتظار ، ويذهل الإنسان دون أن يستطيع توقعه من قبل [٢] . وأخيرا ، فهو ، خلافا للذة المادية ، ذو طابع روحى بحت ، أى أنه « ابتسامة الفكر » [٣].. ويجب أن نعتقد إذًا أن هذا السرور أكثر إنسانية . بحكم أنه روحى بحت ، وأنه لا يمكن أن نلقاه إلا فى « العقل الخالص جدا » ، لا فى الإنسان المركب [٤] . إن توالد هذه السعادة الداخلية العميقة الخالية من الشوائب ، هوعمل الله باعتباره أبا . والثالوث الخفى أو العجيب : الله ، والفضيلة (سارة) ، والسعادة ، إذ يتحد الله بالفضيلة ليلد السعادة ، يرتفع بنا إلى عالم مختلف عن عالم الصيرورة أوالحادث . وهذا النوع من التوالد الصوفى ، يختلف كل الاختلاف عن العلاقة الشخصية للأبوّة ، وعن علاقتها الأدبية . وهنا ترضخ النفس لله فيذهلها ؛ والتوالد رغم روحيته ، يبدو فى شكل طبيعى أكثر منه أدبيا أو معنويا [٥] .

هذا ، ومن السهل علينا حين نريد أن نبين أيضا تحوّلا ، فى اتجاه مماثل ، لكل من العبارات التى تدل على علاقة بين الله والإنسان . مثال ذلك أن الله يسمى منقذا أو مخلصا فى الأدب اليهودى ، على اعتبار أنه يدافع عن الأتقياء ضد هجمات الكفرة ؛ لكن فيلون ، وقد انحرف عن هذا المعنى ، لايرى أولا فى الإنقاذ إلا المحافظة عن

---

١ — « الأخلاف لنيقوماخوس » ، ١ ، ٩ ، ٢ .

٢ — « هجرة إبراهيم » ، ١٤٠ : إن الفكر يجهل ما سيحدث له ؛ نفسه ، ١٤٢ ؛ يلد السعادة بغير ضروب العون المعتادة .

٣ — « فى تغيير الأسماء » ، ١٥٤ .

٤ — راجع الفصل الثالث فقرة ١ السابق بيانها ؛ استحالة السرور عند الإنسان .

٥ — راجع : الاستعارات الطبيعية العديدة ، « المجازيات » ، ٣ ، ٢١٩ ؛ الله الذى ينذر ويلد ، « فى هجرة إبراهيم » ، ١٥٢ .

الكائنات بالعناية الإلهية [١] ، وهذا هو بالذات المعنى الذى كان الرواقيون يفسرون به صفة مخلّص ومنقذ التى كانت تطبقها الوثنية على شتى الآلهة [٢] . لكنه يضيف إليه المعنى التصوّفى الخالص بالإله المحرّر ، إذ أن الإنقاذ ، بالنسبة إلى العقل ، هو أن يتطهر كلية من الجسد ومن الشهوات ، بتأثير جاذبية إلهية من نوع طبيعى تقريبا [٣] .

وبوجه عام ، يظهر لأول وهلة أن الحياة الدينية مسيرة طبقا لشعور الله نحونا ؛ فالنفس البشرية ، التى تشعر أنها دائما تحت نظر الله ، تحاول مرضاته بتنفيذ إرادته ؛ وسرور الله عندما يكون أمام إنسان صالح عادل ، وغضبه على الأشرار ، من شأنهما أن يؤكدا طاعتنا . وجميع النعم التى يمنحها إلى الجنس البشرى ، راجعة إلى رحمته نحونا . لكن هذا التمثيل اليهودى البحت لله يستر تمثيلا آخر ، أكثر تصوّفا ، حيث يعمل الله كقوة روحية أيضا لكنها عامة غير شخصية .

ويستخلص من هذه التحليلات ، أن المشاعر الإنسانية البحتة لا تقوم بأية وظيفة فى العبادة . وإذا كانت هذه التسمية باقية ، فالمشاعر تتخذ — شأنها فى ذلك شأن الحب العقلى عند سبينوزا — لونا مختلفا كل الاختلاف ؛ إذ أنها لا ترجع إلى الإنسان، بل إلى الانجذاب التصوّفى . فالعبادة ، كالنبوّة والانجذاب والإيمان، تضعنا — إذا صحّ هذا التعبير — فى طبقة أعلى من طبقة البشرية ، ذلك لأن العبادة مستحيلة بالنسبة إلى الإنسان ؛ فهى ليست من شئون العقل البشرى ، بل من شئون « العقل الخالص الطاهر جدا » ، الذى لن يصبح بشريا بحال من الأحوال ، وهذه الفكرة تعدو كثيرا التأكيد القائل بأن الإنسان يستطيع عبادة الله بالجزء العقلى من كيانه [٤] . وهذا العقل ، إن كان مرتبطا بالجسم ، فهو عاجز عن العبادة ، فيجب إذًا التخلص منه ، شأنه فى ذلك شأن الجسد والجزء الغير العقلى . والأمر يختلف كل الاختلاف

---

١ — « مسائل فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٣٠ ؛ « فى تبلبل الألسن » ، ٩٨ : الله يحكم العالم بطريقة تؤدى للنجاة .

٢ — راجع ، « كورنوتس ، ملخص » ، ص ٥١ ، ١٥ .

٣ — « من يرث » ، ٦٠ ، تحرير الجسد ؛ فى قرابين هابيل وقابيل ، ١١٣ ، ١٣٦ ، الذى يدل على التحرر من الحياة العملية ومن الفنون .

٤ — العبادة هى اللغة الملائمة للحيوان العاقل ، « فى الرؤيا » ، ١ ، ١٦١ .

فيما يتعلق بالعقل المطهر تطهيرا تاما ، الذى هو معالج الله الحقيقى ؛ فهو على هذا الوضع ، مقابل صراحة للإنسان المكوّن من النفس والجسد [١] . « والعقل ، عند ما يخدم الله بطهر ، لن يصبح بشريا ، بل إلهيا » [٢] .

ونحن نعرف أن إحدى وظائف الكائنات الأسطورية المحيطة بالله ، هى ، على وجه التحقيق ، عبادة الكائن الأسمى . وفى النفوس (التى هى مطابقة للملائكة كما أوضحنا) ، يمنح المكان الأول إلى تلك التى « تخصصت فى عبادة الأب وارتبطت بها . فأصبحت خدما له » [٣] ؛ والملائكة هم كهنة الله ، فى العالم المعتبر معبدا له [٤] ؛ والكاهن الأكبر هو أحد معانى اللوغوس [٥] . وعبادة الله تتطلب الدخول فى العالم غير المادى والإلهى ، المغلق أمام كل ماهو فانٍ وغير عقلى . ولم يبدأ موسى فى عبادة الله إلا عند ما غادر الجسد للدخول فى الناحية غير المرئية [٦] .

والإنقاذ ، الذى هو عبارة عن مغادرة الدائرة الفانية مغادرة تامة ، بتأثير العمل الإلهى ، والتحوّل إلى كائن إلهى — هذا الإنقاذ أليس هو إذًا نوع من تأليه الإنسان وتحويله إلى الله ؟ حقا ، إن فيلون يدفع عن نفسه مثل هذا التفسير [٧] . فموسى نفسه ، إذا سمى الله ، فهذا الاسم يطلق عليه بالنسبة إلى عديم العقل وإلى الشرير [٨] . ففى الإنقاذ ، لايصبح العقل الله ، بل إلهيًّا فقط . لكن الإصرار أو الإلحاح الذى يدفع به فيلون عن نفسه هذا الاستنتاج ، هو إشارة تدلنا على أنه يفكر فى مذاهب أشدّ تطرّفا ، من تلك التى كانت فى الواقع تحوّل الكائن المنقذ (بالفتح) إلى إله حقيقى . على أنه يجب الاعتراف بأن التمييز عند فيلون ، فى هذا الصدد ضعيف جدا . (« المجازات » ٢ ، ١٠) .

---

١ — « فى السكر » ، ٤٤ ؛ « فى الرؤيا » ، ٢ ، ٩٢ .

٢ — « من يرث » ، ٨٤ ، وقد شرحت نفس الفكرة بشأن ما جاء فى سفر « اللاويين » ١٦ — ١٧ : « عند ما يدخل قدس الأقداس لن يصبح إنسانا إلى أن يخرج منه » . وقد قال فيلون فى « التفسير » إنه إن لم يكن إنسانا فهو ليس الله ، بل خادم الله . راجع « فى تغيير الأسماء » ، ١٢٧ : ليست الصلاة من المزايا التى يجوز لكل إنسان التمتع بها بل هى خاصة بالإنسان « الملىء بالله » .

٣ — «فى الجبابرة » ، ١٢ (راجع « فى الرؤيا » ، ١ ، ١٤٠) .

٤ — « فى الملكية » ، ٢ ، ١ .

٥ — « فى الكروبيين » ، ١٧ ؛ « فى الجبابرة » ، ٥٢ الخ .

٦ — « فى الجبابرة » ، ٥٢ .

٧ — « ليس موسى إنسانا ، فهل هو الله ؟ لاأريد أن أؤكده « فى الرؤيا » ، ٢ ، ١٨٩ .

٨ — « فى قرابين هابيل وقابيل » ، ٩ ؛ وإنه إله فرعون (رمزيا الجسد) .

٣ – الأصل المصرى للعبادة الروحية

أولا – لقد قابلنا قبل الآن عند فيلون ، الدليل القاطع لأثر التصوّرات الدينية المصرية فى العصر اليونانى . والكلمة الإلهية الخالقة ، هى تصور من هذا النوع . وقد ورد فى الرسالة الخاصة بإيزيس دليل على أن العبادة التوفيقية الناشئة عن مزج العبادة المصرية بالعبادة اليونانية ، والتى أرادتها منذ زمن طويل سياسة البطالسة ، كانت موضع عمل مماثل إلى حد مّا لذاك التحويل المجازى أو الرمزى الذى غايته ، عند الرواقيين ، الأساطير اليونانية . ونقول « إلى حدّ ما » ، لأن الآلهة المصرية كانت أقل حاجة إلى المجاز من الأشخاص الخرافية ، اليونانية بحكم أن طبيعتها كانت طبيعة كائنات متفاوتة فى الرمزية .

ولنضف إلى ذلك أن هذه الطريقة كانت تؤدى ، عند اليونانيين ، إلى تحويل الأسطورة إلى فلسفة . أما فى مصر ، فكانت لها هذه النتيجة العكسية ، أى أنها كانت تجعل للمعرفة الفلسفية مظهرا أكثر تدينا وأكثر تعمقا فى الحياة الروحية . وهكذا فقدت الفكرة الرواقية للوغوس ، بالنسبة إلى فكرة الكلمة الخالقة ، ما كان لها عند اليونانيين من الموضوعية والعموم والناحية العلمية ، لتصبح أكثر استجابة وأيسر إدراكا على النفس البشرية .

وفى هذا المذهب الفلسفى التوفيقى ، الذى وضع نفسه فوق العبادات التوفيقية ، نرى أن العنصر اليونانى السائد هو الفلسفة الرواقية ، باعتبارها فلسفة رسمية شعبية تتلاءم أكثر من غيرها مع مثل هذا العمل . واتحاد المذاهب الدينية فى مصر مع الفلسفة الرواقية ، قد ظهر منذ بدء العصر الامبراطورى ، وهو العصر الذى كان يعيش فيه فيلون . والمعلومات القليلة جدا التى لدينا عن الرواقيين الاسكندريين فى ذاك الوقت ، تكفى على ندرتها لإثبات ذلك . ونذكر أولا « شرمون » أستاذ « نيرون » الذي كان كاهنا فى أحد الهياكل المصرية [1] ؛ فقد وصف الحياة الكهنوتية وصفا احتفظ لنا « بورفير » بملخصه. والذى نعلمه أنه كان يفسر النصوص الهيروغليفية

---

١ – فيما يخص « خيريمون » ، راجع « شورير » ، ص ٧٧٦ .

المصرية تفسيرا مجازيا [١] ؛ وإنه بحسب مذاهبه ، كانت النجوم آلهة ، والشمس هى الصانع [٢] .

وقد وضع رواقى آخر من نفس العصر ، هو « هيكاتيه الأبديرى » كتابا فى « فلسفة المصريين » [٣] . وفى هذا الكتاب ، بلا شك ، قد أورد بيانا بالعناصر وأضاف إلى الأربعة المعروفة ، عنصرا خامسا سلم بوجوده ، وهو الروح [٤] . وهذه النظرية مقاربة للنظرية المصرية التى ذكرها « سينكا » [٥] ، والتى يستخلص منها أن كلا من العناصر الأربعة يشمل زوجا أحدهما ذكر والآخر أنثى . ونحن بلا شك إزاء رمز طبيعى «للانْياد» المصرية ، ومنها الروح الذى يمثل الإله السيد . وأخيرا ، فالأهمية الاستثنائية التى يتخذها أل « هرمس لوغوس » فى الرواقية ، والتى يمكن أن نجدها عند « آيبون » الفيلسوف الرواقى الإسكندرى المعاصر لفيلون والشارح لمؤلفات هوميروس [٦] ، تبين لنا كيف حاولت الرواقية أن تضفى على توت سيد الكلمة ثوبا مجازيا أو رمزيا .

هذا ، وقد كانت الرواقية المصرية هى المصدر الرئيسى للمذهب الفيلونى فى نظرية الوسطاء . والمعروف أن العبادة الروحية التى نبحث الآن عن أصلها ، مرتبطة ارتباطا وثيقا جدا بعبادة اللوغوس وبنظرية الوسطاء . فالواقع أنها فى جوهرها ، عبارة عن حلقات من العمليات الداخلية التى يراد منها تطهير العقل الذى يتحوّل ويرتفع قدره ، حتى يصل إلى درجة الكائنات الإلهية ، ويصبح رفيقا للملائكة وللكلام الإلهى . أفلا يجب ، إذًا أن نبحث فى نفس تلك الدوائر التصوّفية ، عن المصدر الذى أوحى بهذه المذاهب ؟ .

ثانيا — أن النظرية التصوّفية الخاصة بالعقل المطهّر تمتص جميع الأفكار الأخلاقية

---

١ — Joh. Tzetzès, Comm. in Il. ، ص ١٢٣ ، ١٤٦ « هرمان » .

٢ — Porph. ap. Eus. prep. ev. ، ٣ ، ٤ ، ١ — ٣ .

٣ — « ديوجين لائرس » ، ١ ، ١٠ .

٤ — ديودور الصقلى ، ١ ، ١١ ، ٦ .

٥ — Nat. quaest. ، ٣ ، ١٤ .

٦ — Joh. Lyd. de mensibus ، ٤ ، ١٠٧ ، ١٧ .

الرواقية الخاصة بالحكيم فى أثناء تفسيرها . وهذا العقل مطابق صراحة للحكيم ، وهذا التطابق لم يقدم لنا على أنه شخصىّ للمؤلف (فيلون) ، بل ينسب إلى أولئك الذين قالوا إن الحكيم « لاوجود له » ، وهو التعبير الفنى للنظرية الرواقية [١] . وهذه النظرية بالذات ، قد فسرت بمعنى تصوفى بحت ، وهو أن الحكيم لايمكن أن يظلّ فى الأرض سجينا تحت نير قيود الجسد ، بل يجب أن يكون عقلا مطهرا فى منطقة المعقولات [٢] . وكلمتا : حكيم وعقل خالص بحت ، تستعملان إحداهما بدلا من الأخرى ، بنفس المعنى ؛ والحكيم ، الذى هو دون الله وفوق الإنسان ، يسمى وسيطا بين الطبيعتين البشرية والإلهية [٣] .

وأخيرا ، إذا ألقينا نظرة شاملة على نتائج الفصول السابقة ، بشأن النبوّة والانجذاب والعبادة ، يتبين لنا بصورة واضحة جلية أنها ليست إلا عرضا ، من وجهة نظر أكثر تصوّفا ، للمفارقات الشهيرة : « الحكيم هو وحده إلهى ونبى ؛ هو وحده يعرف الله ؛ هو كاهن همّه القيام بعبادة الله » [٤] .

هذا ، ولا يمكن أن يكون مثل هذا التفسير من وضع فيلون . فقد رأينا هذا المؤلف غير ميال للمذهب الرواقى فى كثير من النقط ، وخاصة فى نظرية الفهم والإدراك [٥] . ولنا أن نضيف إلى ذلك أنه ينسب هذا التفسير للرواقيين . ولكى نبحث عن أصل هذا التغيير فى المذهب الرواقى ، يجب أن نعرف فى دائرة أية تصوّرات دينية بحتة تدخل عند فيلون نظرية العقل البحت الخالص هذه . إنه إذا كان قد اتخذ من الدين اليهودى مادة لرموزه ، فنرى أن العبادة الداخلية — عند ما تحاول التعبير عن نفسها بعبادة خارجية — تختار الأشكال الأشد غرابة ، بل الأشد

---

١ — « فى تغيير الأسماء » ، ٣٤ — ٣٧ .

٢ — رسالة « عن القوة » ، ٣ ، ٢ ، ٣٧٧ .

٣ — « من يرث » ، ٨٣ — ٨٤ .

٤ — « استوبيه ، مختارات » ٢ ، ٦٧ ، ١٣ ؛ نفسه ، ٦٧ ، ٢٠ ؛ « ديوجين لا ئرسى ، ٧ ، ١١٩ (أرنيم ، « شذرات لقدماء الرواقيين » ٣ ، ص ١٥٧ ، ٤ ، ١٢ ، ٢٤) .

٥ — رغم تسليمه بالنظرية وفقا لهذا المعنى التصوفى ، وهو أن فهم الحكيم آت إليه من التأثير الإلهى (راجع) فقرة ١ ، ٣ فيما سبق .

عداء للدين اليهودى: أى نظرية الخلود من جهة، ونظرية المعجزات من جهة أخرى.

ثالثا – لايكتسب الخلود إلا بالتحوّل إلى عقل بحت خالص؛ فمن خطل الرأى أن نظن الإنسان خالدا [١]؛ فليس هنالك أىّ فرد أو أىّ نوع يتمتع بهذه الصفة. فالجنس، والمثال، أو البزرة بالتعبير الرواقى، هو ما لايغنى. إذًا، فالنفس ليست خالدة بحكم كينونتها، بل على نقيض ذلك، هي خالدة بإخراج كل ما فيها من فانٍ ودنيوى، أى – نتيجة لذلك – كل ما فيها من فردى. فالكائن باعتباره خالدا لن يكون بعدُ بشرا.

والتمثيلات السائرة المتعلقة بطبيعة النفس، التى ترجع إلى المذهب الافلاطونى أو إلى المذهب الرواقى، نجدها مستمدة من تطابق العقل البشرى وعنصر أكثر منه ألوهية، وهى تخفى نظرية أعمق وأخص بفيلون. فلو كان العقل بذاته من جوهر إلهى، فكيف تفسر السؤال الآتى الخاص بعقل موسى: «هل هو بشرى أو إلهى أو مركب من الاثنين»؟ [٢] إن هنالك إذًا نوعين من العقل؛ العقل الإلهى، وهو الإنسان المخلوق على صورة الله، والعقل الدنيوى القابل للفساد، مثل المركب الإنسانى بحكم وجوده فيه. وإذًا، فليست النفس خالدة، بفعل هذا العقل، بل هى كذلك على الأحرى بتركها العقل وبتركها ذاتها.

وموطن هذه الحياة الخالدة هو العالم المعقول، مصورًا لاعلى طريقة فيلون، أى مركبا من نماذج فحسب، بل مكوّنا عالما حقيقيا من الكائنات العاقلة. فعندما «عاد إبراهيم إلى آبائه»، نجد هذا يشير عند فيلون إلى عودة النفس غير القابلة للفساد إلى الجواهر الروحانية التى تسكن فى العالم الإلهى، والتى تسمى الملائكة [٣]. ووفاة «إدريس» هو «الانتقال إلى مكان آخر»، وهو – حسب السياق – واقع فى العالم المعقول [٤]. وقد لجأ فيلون إلى هذا الشكل الرمزى الذى تتخذه الفكرة فى نص

---

١ – «إبراهيم»، ٥٥؛ وخاصة «فى تغيير الأسماء»، ٢١٠.

٢ – «حياة موسى»، ٢٧.

٣ – «فى الاجتماع»، ٢٥، نفس التمثيل فى «مسائل فى سفر التكوين»، ٣، ١١، ١٨٤ (ڤندلاند، ٦٧).

٤ – من المكان المحس المرئى إلى الفكرة غير المجسمة المعقولة، «مسائل فى سفر التكوين»، ١، ٨٦، ٥٩.

من النصوص [١] ، فجعل يصف الدرجات المختلفة للعالم المعقول ، التى يصل إليها الحكماء ، كل بحسب كماله . فإبراهيم ويعقوب يصلان حتى الملائكة ، وهم هنا — بحسب الفقرة الثامنة — رمز الأنواع ؛ وإسحاق يبلغ الجنس ، وموسى يصل إلى الله نفسه . وعدم قابلية الفكر للفساد ليس سوى الانتقال من النوع ، « وهو قصير ويفنى مع من يملكه » ، إلى الجنس الدائم الذى يبقى إلى الأبد ، بحكم أنه قد تخلص من الفانى [٢] .

ومما لا ريب فيه أن مكان الخلود كثيرا ما يكون فقط السماء ، أو الأثير ، باعتباره أصل النفوس ، حيث تعود النفس طبيعيا ، عندما « تخلص من قيود الجسد[٣] » . ومع ذلك ، فقد أدرك فيلون أحيانا ، تلك المقابلة القائمة بين المادية الرواقية والفكرة السابقة . فهو يميز تمييزا صريحا بين « رجل السماء » الذى ، وإن كان أعلى قدرا من الأرض ، يظل فى العالم المحسوس ؛ وبين « رجال الله » من كهنة وأنبياء ، الذين « إذ تجاوزوا كل المحسوس ، هاجروا إلى العالم المعقول ، وسكنوا هنالك ، باعتبارهم أعضاء جماعة المثل الروحانية غير القابلة للفساد » [٤] .

والذى يتعارض مع إقامة الأبرار ، هى المنطقة التى تحت فلك القمر . فالأرض و — رمزيا — الجسد والشهوة ، مكان بؤس و « دار الكفرة » . بل هى « جهنم الحقيقية » . والحياة الموجّهة إلى الصيرورة ، فى مقابلة الحياة الموجّهة إلى الله ، نراها مختفية فى مغاور عالم الأموات [٥] . ويقابل إسرائيل ، الذى يرى الله ، أولئك

---

١ — « فى قرابين هابيل » ، ٥ .

٢ — « فى تغيير الأسماء » ، ٧٨ — ٨١ . انظر الفقرة الواردة فى شيث : من الأشياء الغائبة يخلق الأشياء الخالدة ، « فى نسل قابيل » ، ٤٣ ؛ « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ٥٣ ، ٢٢٨ .
الفضيلة الفردية التى تموت ، تتحول إلى فضيلة جنسية .

٣ — هذا هو تصور « بوسيدونيس » ؛ انظر شيشرون « توسكلانا » ، ١ فصل ٢٠ وما يليه . راجع فيلون : النفس تهاجر إلى السماء (« حياة موسى » ، ٢ ، ٢٨٨) ؛ الحياة الخالدة معتبرة كأنها امتداد فى الزمن طالما أن العالم موجود (« يوسف » ، ٢٦٤ ؛ « حياة موسى » ، ٢ — ١٠٨ ؛ « فى الملكية » ، ١ ، ٣ ، ٢ ، ٢١٦) .

٤ — « فى الجبابرة » ، ٦١ .

٥ — « من يرث » ، ٤٥ .

الذين ينحرفون بأنظارهم نحو الأرض ، فيألفون أمور جهنم [١] . ويقابل المنطقة الأولمبية السماوية ، موطن الملائكة ، مغاور جهنم حيث يموت الأشرار ويفقدون الحياة الحقيقية [٢] . وجهنم هذه يجب أن تكون دار الكفرة ، الموصوفة فى تفصيل بأنها « يشغلها ليل عميق وظلمات لانهاية لها ، وتسكنها صور وأشباح وأحلام » [٣] . هنالك يساق الشرير ، لكى يعانى شقاء صرفا ومستمرا دائما [٤] . وقد أشير إليها ، بأكثر دقة ووضوحا ، بأنها « منطقة الملذات والرغبات والمظالم . وهذه ليست جهنم الخرافية ، بل جهنم الحقيقية ، حيث حياة الشرير ملعونة فاجرة » [٥] .

ويطلق فيلون على الشريرين العبارات الملائمة ، التى تشير إلى كبار مذنبى جهنم وفى رسم مصائب[٦] الحياة الدنيا ، يبدو أنه كثيرا ما استمد فكرته من أوصاف جهنم ؛ فيقول : إن الذى لايتحمل تلك المصائب بصبر واستسلام ، سيفرض عليه عقاب « سيزيف » الذى يسقط باستمرار تحت ثقل صخرته [٧] . وفى هذا ، تعتبر الشهوات عقوبات [٨] . والجسم هو جهنم التى لهيبها لهيب الشهوات [٩] ، وحياة الشرير كثيرا ما تعدّ موتا مستمرا مؤبدا [١٠] .

وإننا لنكشف بسهولة ، وصف إقامة أكثر مادية ، تحت ستار هذا الوصف المعنوى لعالم الأموات ؛ الذى ينسب الخلود إلى المعرفة المعقولة ، والعقوبات إلى الحياة فى الجسد وفى الشهوات .

---

١ – نفسه ، ٢٧٨ ؛ راجع الهوة التى ألقى فيها العقل (« فى تغيير الأسماء » ، ١٠٧) .
٢ – « فى الرؤيا » ، ١ ، ١٥٢ نفس المقابلة « فى نسل قابيل » ، ٣١ .
٣ – نفسه ، ٢ ، ١٣٣ .
٤ – « فى الكروبيين » ٢ .
٥ – « فى الاجتماع » ، ٥٧ . ويشير « لوكريش » (« ماهية الأشياء » ٣ ، ٩٧٨ وما يليها) إلى نفس المعنى الرمزى ، وهو فى جميع الأجزاء الأخيرة من الكتاب الثالث ينهج كثيرا ، طبقا لنموذج خطب الهجو
٦ – « فى الكروبيين ، ٦٦ ، ٧٦ وهى كلمة تشير إلى ألوهة علم الأرواح .
٧ – فى الكروبيين » ، ٧٨ .
٨ – « إن الله لايتغير » ، ١١٢ .
٩ – « مسائل فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٢٣٤ ، ٤٣٢ .
١٠ – نفسه ، ٧٥ ، ٤٩ – ٥٠ ؛ نفسه ٩ ، ٨٨ ؛ نفسه ، ٤ ، ١٧٣ (« ڤندلاند » ، ٨٣) ؛ حياة الشرير تسرع إلى الموت ، نفسه ٤ ، ٢٣٥ ، ٤٣٢ : الاضطراب والنشاط .

ما هو مصدر هذا الوصف وهذه الرمزية ، نجده فى نص هام من كتاب : « مسائل فى الخروج » [١] ، حيث يعتبر فيلون الخلود « ولادة جديدة » فى شكل نبيّ . فالولادة الأولى للإنسان جسدية ، لأنه صادر من آباء فانين ؛ وفى الثانية ، وهو بسيط ومجرّد من الخلط ، فلن يكون عن أم ، بل عن أب فقط ، هو أبو العالم ؛ وتتمّ هذه الولادة « حسب طبيعة الرقم سبعة الذى هو بكر دائما » (أى حسب الحكمة) . وهكذا . يكون النبيّ الذى يعود فيولد ، مقابلا للإنسان الدنيوى ، أى الذى خلق أولا .

وهذه الفقرة تقرب بين مذهب الخلود من جهة ، ومعجزة توالد الله والحكمة من جهة أخرى . لكن هذا المولد ليس مولدا بمعنى الكلمة ، بل هو إعادة توالد وعودة إلى الشباب . ولإدراك أصل هذا التمّثيل ، يجب أن نبحث ماهى هذه الأسرار أو المساتير التى كثيرا ماتحدّث عنها فيلون .

رابعا — كان فيلون يجد فى العبادات السرية أو الغامضة شكلا من الأشكال التى درج الفلاسفة منذ افلاطون ، على اللجوء إليها ، بطبع مذاهبهم بلون أكثر تدينا[٢] فالعنصر الأساسى المستور ، عند فيلون ، هو خطاب مقدس [٣] يلقّى تعليما مجازيا رمزيا . ولن نشك فى ذلك ، عند ما نتبين أنه يعالج تأويل نص هوميروس ، الذى يعتبره خطابا مقدسا ، على أنه مستور أيضا [٤] . والمعروف أنه ، فى مساتير اليونان القديمة ، ليس من المرجح كثيرا أن يكون التعليم المجازى قد شغل مكانا مّا . لكن الأمر كان على عكس ذلك فى العصر موضع بحثنا ، كما يتبين من شهادة « فارّون » ، فقد كان هناك وقتئذ تعليم مجازى ، وما نراه هنا هو بلا شك صدى هذه التجديدات والابتكارات .

والمعروف أن عبادة المساتير أو الأسرار كانت تتضمن عدة وظائف يشترك

---

١ — ٢ ، ٤٦ « هاريس » ، ٦٠ .

٢ — راجع « كريزيب » الذى يرى أن المقالات عن الآلهية هى أسرار ، **Etym. magnum** ص ٧٥٠ ١٦ (« شذرات لقدماء الرواقيين » ، ٢ ، ٢٩٩) .

٣ — التوراة مكونة من تنبؤات (هواتف) يشرحها كاهن واعظ . (« إن الله لايتغير » ، ٦١)

٤ — فى العناية ، ٢ ، ٤٠ ص ٧٦ .

شاغلوها فى الرياضة ؛ فأولا ، الواعظ الرئيس ، أو الكاهن الرئيس لمساتير معبد « إليزيس » ، والذى كان يتخذ شخصية مؤثرة ، ويلقن المريدين أو المرتاضين كلمات السر ؛ وحامل المشعل الذى كان بلا شك يكتشف بين علماء الأسرار أولئك الذين يستحقون أعلاها ؛ والبشير المقدس ، الذى كان إليه النداءات ويأمر علماء الأسرار بالصمت ؛ ومعلم الأسرار الذى كان يلقن التعاليم السابقة للرياضة [١] . وكان فيلون يعرف جميع هذه الوظائف ، أو على الأحرى الأسماء التى تدل عليها ؛ لكنه كان يخلط بينها جميعا . ومن ثم ، كان يطلق على مرشد المريد أو المرتاض، تارة اسم الكاهن الرئيس السابق ذكره ، وتارة اسم حامل المشعل ، وتارة اسم معلم الأسرار . وكذلك الشخص الذى كان إليه الرياضة ، لم يعين تعيينا أوضح . فتارة الله نفسه هو « معلم الأسرار » لموسى [٢] ؛ وتارة الحقيقة ، وهذا « أكثر رمزية » [٣] ؛ وتارة هو موسى الذى تسلم وديعة الأقوال المقدسة ؛ وتارة هم الأنبياء [٤] ؛ وأحيانا هو المقال المقدس نفسه [٥] . وأخيرا ، نرى مؤولْ أو مفسر هنا المقال سمى أيضا « يرُوفانت » ، وكثيرا ما يطلق فيلون على نفسه هذه التسمية .[٦]

أما علماء الأسرار ، فقد أسهب فيلون مرارا فى بيان الشروط التى يجب الخضوع لها ليكونوا صالحين لتلقى الرياضة . فالشروط المادية ، مثل « تطهير الآذان » [٧] ، مفسرة ، بطبيعة الحال ، بمعنى أخلاقى . والشروط الأخلاقية البحت هى السائدة ؛ إذ أن المريد الحقيقى : « هو الذى يقوم ، فى غير عجب أو كبرياء ، بأعمال الحقيقية المقدسة[٨]» . ويجب أن يستبعد من الرياضة كل من ليس جديرا بها . ويوصى فيلون

---

١ — Foucart. Les grands mysteres. d'Eleusis: personnel et cerémonies

٢ — « حياة موسى » ، ٢ ، ٧١ .

٣ — « إن الله لايتغير » ، ٦١ .

٤ — « فى الرؤيا » ، ٤ ، ١٦٤ ؛ « فى هجرة إبراهيم » ، ١٤ .

٥ — « فى الرؤيا » ١ ، ١٩١ .

٦ — « فى الكروبيين » ، ٤٢ .

٧ — نفسه ، ٥٤ .

٨ — « فى الكروبيين » ، ٤٢ ؛ راجع « إن الله لايتغير » ، ٦١ ، حيث الطبيعة الطيبة والسلوك الذى لا غبار عليه . هما على ما يبدو شرطا الإراضة « Initiation » . راجع فى بلوتارك « إيزس » تعريف الإزيسى الحقيقى ، « هو الذى يبحث بوساطة العقل عن المشاهد الخاصة بالآلهة » .

فى إصرار ، بعدم إفشاء الأسرار إلى غير المرتاضين ١ . فالنفس القليلة الورع التى تتيح خروج السر ، تجعله عرضة للوصول حتى العوام فيحتقرون أسرارا هم عاجزون عن فهمها .

ونحن نعلم أن المفسر اليهودى (أى فيلون) كثيرا ما كانت تلقى مجازاته من سخرية مستمرة ، فربما كان هذا هو السبب الذى حدا به إلى مثل هذا الإلحاح . وفى وصاية أخرى ، نجد إشارة تدل على أن الذوق العام للمساتير الذى كان سائدا وقتئذ ، على الأخص فى الوسط الإسكندرى ، قد تغلغل فى الدوائر اليهودية . فقد قال فيلون لمن اشتركوا فى المساتير : « إذا لاقيتم مريدا فتتبعوه وتعلقوا به . (إذ يخشى أن يعرف مستورا أحدث فيخفيه) ، إلى أن تتعلموا منه تعليما واضحا » ٢ . ومما لا ريب فيه أن فيلون كتب هذه العبارة ليقول إنه بحث فى سفر أرميا عما لم يحصل عليه من موسى ، لكن العبارة ترمى إلى معنى أعم .

هذا ، وقد كانت المساتير تبدو حتى الآن خارجة عن تفكير فيلون . ويلوح أنه أخذ عنها بصورة غامضة نوعا تعبيرات أكثر مما استقى أفكارا ؛ وأنه نقل عنها صيغة للخطاب أكثر مما استمد مذهبا . وطبقا لهذه الطريقة ، المستعملة أيضا عند بعض الشعراء اللاتينيين ٣ ، يلوح أن اللفتات الموجهة فى شكل خطاب إلى المريدين كان يقصد منها إيقاظ الانتباه ، وإعطاء قيمة للمذاهب المعروضة أكبر وزنا ٤ لكن فيلون كان قلّما يتحدث بهذا الأسلوب . إذ أنه كان بعد أن يعرض مذهبا تحت شكل مستور أو سرّ غامض ، يعود فينزع عنه هذا الثوب فى موضع آخر ٥ . وإذًا ، فعبادة المساتير لم ترق فى عينيه ، شأنها فى ذلك شأن سائر العبادات الوثنية ٦ .

---

١ – « فى الكروبيين » ، ٤٨ ؛ « فى قرابين هابيل » ، ٦٠ .

٢ – « فى الكروبيين » ، ٤٨ .

٣ – Ovide, Horace Ep. ، ١ ، ٧ ، ٧ .

٤ – وعلى الأخص « فى الكروبيين » ، ٤٢ والنداءات إلى المرتاضين فى « المجازيات » ، ٣ ، ٢١٩ .

٥ – عقيدة مولد إسحق ليست معروضة على أنها عجيبة ، « المجازيات » ، ٣ ، ٨٥ .

٦ – de spec. legg ، ٧ ، ٢ ، ٣٠٧ عن الخنثيات المنذورين أو الموقوفين لأسرار « ديميتر » .

وإن كان هنالك دين غير صالح لاتخاذ هذا الشكل، فهو بلا ريب الدين اليهودى، الذى كانت الدعاية المتعلقة به علنية مكشوفة دائما . وقد أورد فيلون فقرات عديدة عن علنية المبادئ الإلهية [١] ، أكثر مطابقة للروح اليهودية ، وهى متعارضة مع النظرية السابق شرحها .

لكن هذا الأثر يخفّ وطأة عند استعراضنا لما تحويه المذاهب التى شرحها فيلون من أمور سرية خفية . وإذا كان شكل المساتير لايقدم له إلا بعض الاستعارات ، فموضوعها يختلف كل الاختلاف . وإذا كان فيلون ظهر مخلصا لروح مساتير عصره بأن أعطى لتعاليمها أساسا مجازيا ، فهو مع هذا يظهر متأثرا أكثر من ذلك بموضوع التفكير . فالرياضة تعرّف بأنها دخول عالم جديد ، هو « المنطقة التى لا ترى » التى ليست إلا العالم المعقول [٢] ، ونحن نعرف أن الانتقال إلى عالم آخر كان هو موضوع الأسرار والمساتير [٣] .

والمساتير نوعان : أولا ، المساتير المتعلقة بطبيعة الله والقوى . وثانيا ، مايمكن أن نسميه سرّ الإخصاب الإلهى . وقد قصر فيلون همه على التمييز بين المساتير الكبرى والمساتير الصغرى ، فيما يختصّ بالضرب الأول وحده من المساتير عامة . فالصغرى التى تكوّن الدرجة الأولى من الرياضة ، تتعلق بالقوى ، والكبرى تتعلق بالكائن الأول [٤] . ومؤدى هذه على وجه الإيجاز ، هو تجاوز تعدّد القوى ، لإدراك ما فوقها ، أى لإدراك الكائن فى وحدته وطهارته [٥] . وهنا يجب أن نلاحظ أن التوحيد المعروض بهذا الشكل بعيد كل البعد عن التوحيد ، كما هو وارد فى التوراة ، بل حتى كما هو وارد فى كتب « الحكمة » فالوحدة الإلهية فيها هى نقطة وصول ، وليست نقطة قيام . إذ نرى هنالك درجة أولى ، هى نوع من الإشراك المجرّد متعلق بمذهب القوى ، ويجب التقريب بينه وبين التوحيد ، كما هو مفهوم فى الأناشيد الأورفية ،

١ — « مسائل فى سفر الخروج » ، ٢ ، ٤١ ، ٤٩٨ .

٢ — « فى الجبابرة » ، ٥٤ — ٥٥ .

٣ — Foucart, Rech. sur la nat. et l'or. des myst. (Acad. des Insc. et Belles - lettres. ١٨٩٣)

٤ — « إبراهيم » ، ١٢٢ ؛ « فى قرابين هابيل » ، ٦٠ .

٥ — « إن الله لايتغير » ، ٦١ وما يليها ؛ « فى قرابين هابيل » ، ٦٠ .

حيث الوحدة الإلهية مصورّة بصورة تعدّد الأشكال ، أو كما كان مفهوما بلا شك فى المساتير الخاصة بإزيس . وفيما يتعلق بمعجزة الإخصاب الإلهى [١] ، نرى أننا قد أوضحنا إلى حدّ كاف أنها تطابق المذهب الوارد فى رسالة « إزيس » ، كما أنها تطابق المجازات الأورفية . فبهذه الطريقة وحدها ، نستطيع أن نفسر النص الذى بدا غامضا جدا عند « تزيجرت » [٢] ، بشأن النساء اللائى يستردد بكارتهن بالتدخل الإلهى .

هنالك إذًا عمق أونفوذ حقيقى لهذه المذاهبَ . نعم، إن شعائر المساتير لم يكن لها فى رأى فيلون إلا قيمة رمزية، بينما الأمر لم يكن كذلك فيما يختص بتلك المذاهب نفسها.

خامسا — إن مذهب « العقل الخالص جدا » يصبح أسهل تفسيرا إذا أعيد إلى نطاقه الدينى . فهذا العقل النبوى القادر على معرفة الله وعلى القيام بالعبادة الإلهية ، هو فى الوقت ذاته ، العقل الذى ولد من جديد ، أى المولود مرة أخرى بطريقة روحية غامضة ، والذى يصبح قادرا على فهم أسرار الطبيعة الإلهية . وهذا ، إذًا ، قصة مصير النفس ، موضوعة فى قالب روحى غامض .

وتعدّ مصر أقدم بلاد ظهرت فيها مشاغل دينية من هذا النوع . فالعبادة الروحية لفيلون هى ميراث بعيد من « كتاب الموتى » الذى اكتشف فى المقابر المصرية القديمة . ومما لاريب فيه أنه قد دخل بين الثقافة المصرية البحت ، وبين المذهب الفيلونى عدة مذاهب وسيطة : فقد شرحنا الدور الذى قامت به الرواقية ، ومن المعقول أن يكون أيضا للأفكار الأورفية أثر فى هذا التركيب [٣] . وصيغة المساتير الأورفية : من إنسان صرت إلها ، تؤدى إلى الفكرة الفيلونية القائلة بأن العقل إن لم يكن الله ، فهو على الأقل إلهى .

ومع ذلك ، فيجب أن نبحث عن العناصر الأساسية لهذا المذهب فى « كتاب

---

١ — « فى القرابين » ، ٤٢ وما يليها ؛ « المجازيات » ، ٣ ، ٣ ، ٢١٩ .

٢ — Ziegert Ueber die Ansätze zu einer mysterienlehre. bei Philo (Theol. Stud. und Kri. 1894, p 706)

٣ — بروقلوس فى شرحه لطيماوس لافلاطون ، يؤكد متأخرا أن جنات عدن كان يفسرها الأرفيون بأنها عالم معقول . ولكن ألا تؤدى أشعار « ڤرجيل » ، فى الوصف الأورفى لجنات عدن إلى هذا التفسير ، إذا لم نوافق على شرحها بافتراض تعدد العوالم المحسوسة ؟

الموتى » ، وعلى الأخص فى الفصل المتعلق بمشهد الحساب [١] هنالك فقط توجد الفكرتان التكميليتان اللتان تتكوّن منهما العبادة الفيلونية ، التى هى عبارة عن تطهر أخلاقى ، وتحوّل إلى كائن إلهى نتيجة طبيعية له . وإننا نعرف مدى السموّ الأخلاقى الذى يبلغه المتوفى المعترف ، الذى ينتظر الحساب أمام « أوزريس » ؛ فمن الصعب أن نعتقد أن فكرة الطهارة الأخلاقية المانعة لكل طهارة شرعية أو قانونية ، قد استقاها فيلون من أىّ مصدر آخر . فالمتوفى بعد اجتيازه محنة الحساب ، يصبح هو نفسه مماثلا لله ، ويكتسب قوّة الكلمة الخالقة [٢] . وهذا يطابق ما جاء فى نص لغزى نوعا لفيلون ، حيث يقول : إن العقل المطهّر هو وحده القادر على « حمل اللوغوس الإلهى » [٣] .

وإذا كان صدى « كتاب الموتى » ، الذى تمت كتابته فى القرن السابع قبل الميلاد ، قد تردد فى مؤلف من القرن الأول الميلادى [٤] ، فلا موجب للدهشة . ذلك لأن المذهب الفيلونى ليس هو المظهر الوحيد للديانة المصرية البائدة ؛ فقد عثرنا فى الكتب المسماة هرمسية ، على عبادة روحية مماثلة تماما للعبادة الفيلونية ، وأصلها المصرى ليس موضع أىّ شك .

ويحوى كتاب « بويماندريس » [٥] ديانة العقل مصوّرة من جهة كأنها مبدأ وجود الأشياء ، ومن جهة أخرى كأنها المبدأ الذى يجب على الإنسان أن يفنى فيه ، إذا أراد التخلص من قيود الشهوات . والخلود ناشئ عن صعود فى مناطق الكواكب السيارة حيث يتخلص الإنسان على التوالى من الشهوة ثم من الرغبة ، ليصبح عقلا بحتا خالصا قائما بالعبادة الإلهية [٦] والولادة فى الله ، أو فى الروح الذى يكون باستئصال الإحساسات والشهوات التى تعتبر عقوبات ، قد نقل فى الفصل الثانى من كتاب « بويماندريس » نظرية فيلون الخاصة بالخلاص .

هذا ، وقد استطاع « ريتزنشتين » أن يبين أن المؤلفات الهرمسية بشكلها

---

١ – راجع التحليل الحديث لـ « ناقيل » الواردة فى كتابه « دين قدماء المصريين » ، باريس ١٩٠٦ ، ص ١٥٦ .

٢ – راجع « موريه » فى كتابه : **Rituel du culte divin Journalier** باريس ١٩٠٢ ، ص ١٥٤ – ١٦١ .

٣ – « مجازيات » ، ٣ ، ١٢٥ .

٤ – « ناقيل » فى المرجع المذكور ، ص ١٤٤ .

٥ – راجع طبعة « ريتسينشتين ، بويماندريس » النهاية .

٦ – « بويماندريس » الفصل الأول .

(أى بالوحى الذى أتاحه الله لابنه أو لمريده (قد ترجع إلى عصر متناه في القدم نوعا ، أى إلى العصر الإغريقى أو السابق للإغريقى . بل إنه توصل إلى اكتشاف نظرية قديمة جدا من نظريات الكهنة المصريين ، عرفت عن طريق أحد النقوش التى يرجع عهدها إلى القرن الثامن قبل الميلاد ، وقد ورد فى هذه النقوش الشكل الأول للعلم الإلهى الهرمسى . ويستخلص من هذه النظرية أن اللوغوس « فتاح » ، بعد أن نظم العالم ، عاد إلى الله الأسمى ، بحكم أنه مشترك معه فى الجوهر أو العنصر . وكذلك الأمر فى الكتب الهرمسية ؛ فإن العنصر الخالد يتحد بالعنصر الفانى ، ثم — بفضل معرفته ذاته التى يصل إليها عن طريق الوحى — يتحرّر من العنصر الفانى ويصعد إلى الأب .

ومهما كان من أمر هذه النظرية البارعة ، فمن المؤكد أن الأفكار الهرمسية لاتخلو من الأثر اليونانى ، فضلا عن أن الأثر الرواقى يسودها ، كما هو الأمر فى فلسفة فيلون . إننا نجد ضمن تلك الأفكار فكرة المدة العالمية التى يتمّ فى أثنائها تكوين العالم وخرابه ، وفكرة الصعود إلى النار الأصلية . ووصف العالم بالشعر المكتوب على بردى فى القرن الرابع الميلادى ، والذى نشره « ريتزنشتين » [١] ، وقد أورد أدلة جديدة على هذا الأثر . وقد سلم « نفيل » ، وهو من علماء الآثار الموثوق بهم ، أنه ، بالرغم من هذا الأثر اليونانى ، الذى يمكن أن يضاف إليه أثر يهودى بل وأثر مسيحى « هناك نبذ كتبت غالبا بمعرفة أحد أتباع الدين القديم ، أى أحد الذين حاولوا أن يحافظوا إلى النهاية ، على عقائد الكهنة القدماء وشعائرهم » [٢] .

التصوّف الفيلونى مستمد ، إذًا ، من نفس الأوساط المصرية ، التى جمع منها بلوتارك أفكاره الواردة فى رسالة « إزيس » ، بينما المؤلفات الهرمسية ظهرت بعدها بزمن . ومن المميزات المعروفة عن الديانة المصرية القديمة أنها تعوزها تماما الوحدة النظامية ؛ « فليس هنالك نظام ، وليس هنالك منطق دقيق تستند إليه هذه

---

١ — Zwei religiongeschichtl. Fragen. ستراسبورج سنة ١٩٠٠ .

٢ — المرجع السابق ، ٢٦٨ .

الفلسفة [١] » . وقد يكون هذا هو السبب الذى جعل فيلون يقع كثيرا فى المفارقات ، عند عرضه التصورات الأساسية ، مما يصدم القارئ ، المتعوّد على المؤلفات الفلسفية اليونانية المنظمة [٢] . فعبثا يحاول المرء وضع ترتيب للوسطاء الإلهيين ؛ فإن علاقاتهم وصفاتهم تظل بلا تحديد ، ويبدو كل منهم بدوره كأنه الكائن الأسمى . وكذلك لمعرفة الدقيقة المتعلقة بالعقل الخالص الذى يتحوّل من البشرية إلى الإلهية ، نراها متأرجحة غير معينة .

لكن قبول فيلون المعارف المصرية لم يحمله إطلاقا على خيانة الروح اليهودية الإسكندرية ؛ فبقايا المؤلفات اليهودية اليونانية لاتكشف لنا إلا عن يهود موفّقين من أمثال المؤرّخين Eulpoléme et Artapan الذين وحدوا بين الخرافات اليونانية وقصص سفر التكوين .

وأخيرا ، إنه فيما عدا العبادة لم يبق وقتئذ فى الدين اليهودى أىّ مظهر من مظاهر الحياة إلا تفسير الشريعة ، على أن هذا التفسير لم يحدده مذهب حرفى نهائى . وقد أضيفت إلى التقاليد أو السنة إلهامات شخصية لمفسرين جدد . وموقف يهود ذاك الوقت بالنسبة إلى الكتاب المقدس يذكرنا فى هذا الصدد بمركز البروتستانت . ومن الممكن ، بل ومن المحتمل جدا ، أن يكون هذا التفسير قد أدّى إلى إدخال معارف دينية على الدين اليهودى الإسكندرى ، من تلك التى كانت البيئة مشبّعة بها . وهذا التركيب هو الذى سنرى تحقيقه بوجه أوضح فى عبادة فيلون العقلية .

---

١ — « نافيل » ص ٩٣ .

٢ — إن عدم كشف وجود هذه الأساطير المصرية اليونانية فى مؤلفات فيلون ، هو الذى جعل بعض المفسرين الحديثين أمثال الأب « مارتين » يسندون عدم الوحدة أو الارتباط هذا ، إلى « اضطراب التفكير » عند فيلون لما لاحظوه من عبث الجهود فى تنظيم فكرة فيلون عن الوسطاء .

الفصل الثالث

التقدم الأخلاقى

موجز : ١ – المثل الأعلى الرواقى وقيمته ؛ الخير والصالح أو الأمين ؛ نظرية الفضيلة ؛ القول عن الفضيلة ؛ الإخاء الإنسانى ؛ الخطب ضد الشهوات ؛ عدم الاكتراث ؛ الإحساس بأنه سعيد والفرح الروحى ؛ صورة الحكيم ؛ المفارقات ؛ المسائل المتعلقة بالضمير ؛ مسألة نشوة الحكيم (« فى الزراعة » ص ١٤٢ وما بعدها) .

٢ – المثل الأعلى المشائى وقيمته ؛ فيلون وأنطيوكس العسقلانى ؛ الحياة الفكرية والحياة السياسية ؛ الأخلاق المشائية تحتفظ بقيمتها بالنسبة إلى غير الكاملين .

٣ – المذهب الكلبى والزهد ؛ شرح عام للزهد فى كتاب « المجازيات » ؛ نظرية المجهود الأخلاقى ؛ قواعد الزهد ؛ فيلون وموزونيوس وسينكا ؛ عجز المجهود البشرى .

٤ – الطبيعة والتربية ؛ الأصل الثلاثى للفضيلة . أولا – الفضيلة بالطبيعة : مقابلة هذه الفكرة لفكرة الرذيلة الطبيعية والتعادل الأخلاقى ؛ الحكيم بالطبيعة باعتباره طريقة وجود النفس ؛ هذا هو الوجدان التلقائى أو الذاتى والفرح التلقائى كذلك ؛ لمحة عن نظرية النعمة . ثانيا – الفضيلة بالتعليم ؛ مسألة التعليم عند فيلون : ذوقه للأسفار والطرائف ؛ المعارف العامة : النحو والموسيقى وعلم البلاغة والطب ؛ علم الأرصاد الجوية ؛ العلوم الفنية . ثالثا – نقد التعليم ؛ السفسطائيون ؛ تبرير واضعى المعارف العامة ، ومركزهم ومكانتهم ؛ مكانة الفلسفة ؛ الفلسفة هى فى نظر فيلون ، النظام الرواقى .

٥ – الوجدان الأخلاقى والإثم ؛ أولا – الإثم : وصف الآثم غير القابل للشفاء ؛ المسائل المتعلقة بالضمير فيما يتعلق بالإثم ؛ التأثيرات الكلبية . ثانيا – الوجدان الأخلاقى : مصادر فيلون لدى شعراء المآسى والهزليين ؛ نص « بوليب » عن الوجدان ؛ الوجدان واللوغوس الإلهى . ثالثا – التقدم الأخلاقى ؛ الإدراك أو الشعور بالإثم ؛ الأجل : الاعتراف بالذنوب ؛ التوبة باعتبارها وسيلة للنهوض الداخلى . النتيجة العامة : ليس هنالك وحدة مذهبية فى الأخلاق عند فيلون ، الأخلاق عنده هى الأخلاق الأولى للوجدان .

لقد أوضحنا فيما تقدم أن الوسطاء بين الله والعالم لاتفسر الكون ، لأن الكون نفسه هو أحدهما ؛ وقلنا أيضا إنه ليس للوسطاء معنى ، إلا من وجهة نظر العبادة الإلهية ، بالنسبة إلى النفس المتضرّعة التى يكشف الله لها قواه . ولكن هاهى النفس المتضرّعة تصبح عقدا خالصا ، فتتخذ هى أيضا مركزا بين الوسطاء ، وتعرف الله

أسوة بها . فنحن إزاء طريقة امتصاص معروفة جدا فى جميع الأنظمة أو المذاهب التصوّفية . فباستمرار النفس فى رفع جميع الكائنات إلى الله ، لاتترك أىّ شىء خارج العالم الإلهى ، سوى العدم والشر . لكن الإنسان سيظل باقيا ، ولا يمكن حذفه . نعم ، إن بعض المتصوّفين المتطرّفين يصلون إلى نظرية عدم الاكتراث التام بكل مايتعلق بالحياة وبالأعمال البشرية ، لكن فيلون لم يستخلص هذه النتيجة ؛ بل نراه ، على نقيض ذلك ، يعنى كثيرا بالحركة التقدمية التي تنتهى إلى الحياة الدينية المليئة التامة . فإذا كان الوسطاء يختفون من وجه الحكيم الذى يصل إلى الله ، فإن الحكيم نفسه واللوغوس الإلهى يظلان وسيطين ضروريين لأمثالنا « نحن غير الكاملين » . فبفضلهما يصبح التقدم والحياة الأخلاقية ممكنين . وهذه الحياة الأخلاقية هى التى بقى علينا أن ندرسها .

لكن المسألة الأخلاقية تظهر دائما عند فيلون بطريق فيه التواء وعلى نحواستطرادى. ولما كان الغرض منها هو تطهر العقل — الذى يجب أن يؤدى إلى العلم الإلهى — كان مما يترتب على ذلك أن النشاط الأخلاقى ليس مقدرا من أجل ذاته ، بل من حيث علاقته بالنشاط الدينى . ومع هذا ، فإن مؤلفاته عامرة بشروح أخلاقية ، دون أن يكون لها تطبيقات دينية مباشرة . ونذكر من ذلك نظرية عن الفضائل ، وصورا للحكيم ، وإشارات متكرّرة إلى مشاكل رواقية متعلقة بالضمير ، ونقدا لنظام أرسطو الأخلاقى ، وتوسعات خطابية ، وخطبا أو هجوا . وهذا كله مزيج مختلط نوعا ، من المعارف الأخلاقية المختلفة النوع ، لكن أصلها كلها يونانى .

وليس فى ذلك كله أى أثر للنظام . ولا عجب ، فمن الخيانة أن يحاول فيلون جعل مذهبه الأخلاقى نظاما . ولكن ، أهذا هو الاختيار والتوفيق المجرّد من العقل ، الذى كثيرا ما نسب إلى فيلون ؟ كلا . فإذا كان تفكير فيلون لايقف عند أىّ من الأنظمة التى صادفها فى الفلسفة اليونانية ، فمردّ ذلك إلى سبب وضعى ؛ ذلك لأن فيلون هو أول من أدرك التعقد المتحرك لشئون النفس . لقد ظل اليونانيون ، فيما يتعلق بالنفس ، طبيعيين ، جُلّ همهم هو تقرير الحقيقة الموضوعية لأحد الأنظمة الأخلاقية ، ومطابقتها لطبيعة الإنسان المعينة ، دون البحث عن الحالة النفسية الداخلية التى تتجاوب معها . فهم يقرّرون الطبائع الأخلاقية مثل الطبائع الطبيعية ، وتصوّرات

الفضائل وصورة الحكيم ، دون الاهتمام بحركات النفس وانبعاثاتها واحتياجاتها . فالحياة الداخلية فى نظر فيلون ، هى مركز الأخلاق . وإنه فى وجهة النظر هذه ، قد وضع فيلون نفسه ، لالقبول أحد أنظمة الأخلاق ، ولكن للحكم عليها وتعرّف معناها وبيانه . فيتعين ، إذًا ، أن نبحث أولا عما تلقاه فيلون من كل الأنظمة التى كانت سائدة فى زمنه .

١ — المثل الأعلى الرواقى وقيمته

ما هو مركز الأفكار الأخلاقية الرواقية فى مجموعها ؟ إن الأخلاق الرواقية ، هى قبل كل شيء أخلاق منتشرة انتشارا عالميا ، وهى جزء لايتجزأ من كل تربية يونانية . وتربية فيلون على الأخص ، مشبعة بها ؛ فهى تشمل عبارات قصيرة ، سهلة الحفظ [١] ، فما لبثت أن أصبحت أمثلة سائرة . ولا يمكن أن ننكر أنها تبدو أحيانا ، كما هو الأمر عند فيلون ، ، بشكل وصايا ومفارقات . ويكفى للدلالة على ذلك ، مانراه فيها من شكل مجزأ وشعبى فى أغلب الأحيان ؛ فقلما يبرهن على المبادئ، بل يكتفى بوضعها . والصعوبات النظرية لبعض الأفكار ، مثل الشهوات التى تعتبر أحكاما ، والمفارقات ، تحجب تحت ستار الدعوة إلى الذوق السليم . وقد كان هنالك نبذ متعلقة بالمباحث فيما يتصل بالضمير ، وبمسائل أخرى .

وهكذا ، نجد المبادئ الأخلاقية الرواقية ، معروضة إما كحقائق بديهية ، أو بالتلميح أو بجفاء الكتاب التعليمى . ونجد فيها مبدأ المطابقة للطبيعة [٢] الذى ، كما هو معروف ، يستخدمه فيلون كثيرا لتأسيس الشريعة الإسرائيلية . كما نجد مبدأ

---

١ — راجع تعبير : « يقال على ما هو شائع » ، أو غيره من التعابير المماثلة بشأن الآراء الرواقية التى أصبحت دارجة (مثال ذلك « حياة موسى » ، ٢ ، ٧) .

٢ — معبر عنه بعبارات مختلفة : « فى الوصايا العشر » ، ٨١ ؛ « فى قوة النفس » ، ٤ ، ٢ ، ٣٧٨ ؛ « فى مكافأة الكهنة » ، ٢٥ ، ٢ ، ٢٣٦ ؛ « فى القرابين » ٥ ، ٢ ، ٢٤١ ؛ « حياة موسى » ، ٢ ، ١٨١ .de Septen ، ٥ ، ٢ ، ٢٨٠ ؛ .Spec. legg ، ٣ ، ٨ ، ٣٠٧ . وقد تصبح الأخلاق أحيانا التناسق بين أقسام الحياة المختلفة (أى العمل والكلام والتفكير) « حياة موسى » ، ٢ ، ١٣٠ ؛ « مسائل فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٨٤ ، ٣١٠ (مثل « فى تغيير الأسماء ») ١٩٣ ؛ .de Septen ، ٥ ، ٢ ، ٢٨٠ .

الصالح أو الفاضل الوحيد [١] فضلا عن نقط عديدة متعلقة بمذهب الفضائل [٢] . ومع ذلك ، فان التفصيلات المتعلقة بالفضيلة قد وردت بشكل مديح للفضائل المختلفة ، التى ليست رواقية بوجه خاص ، بل هى – على الأحرى – مستقاة من علماء البلاغة فى ذاك العصر [٣] ؛ إذ أنها تشمل مديح الفضيلة بوجه عامّ [٤] ، والإشارة بالعدل [٥] والورع [٦] والفطنة [٧] ، والفضائل الاجتماعية [٨] . وطبقا لطريقة علماء البلاغة ، تعتبر كل من هذه الفضائل ، بدورها ، كأنها الوحيدة ، أو سيدة الفضائل الأخريات .

والفكرة الرواقية التى أحدثت أعمق أثر فى فيلون ، هى فكرة الإخاء العالمى ، المؤسس على أصل الكائنات المشترك [٩] . فنجد عنده نص الوصية التى تقضى « بأن يكون المرء نافعا لأعدائه متى وجد إلى ذلك سبيلا ، لافقط ألا ينالهم منه أذى » [١٠] . وهو لايقبل بلا تحفظ أحكام الشريعة التى تميز بين اليهودى والأجنبى ؛ بل يرتفع بالفضيلة إلى حد هدم هذا التمييز [١١] . وقد أفاض أكثر مما كان متبعا فى شرح الفضائل الاجتماعية الخاصة بالحكيم . ولما كانت الفضيلة خيرا مشتركا ، فالحكيم الذى يملكها ،

---

١ – « حياة موسى » ، ١ ، ٥٩ ؛ نفسه ٢ ، ١٣٧ وعن عدم الاكتراث ، « فى سفر التكوين » ، ١ ، ٨١ ، ٦١ ؛ ٤ ، ١٤٧ – ١٤٨ .

٢ – وهى موجودة فقط فى العقل « فى القرابين » ، ٢ ، ٢٤١ ؛ نفسه ، ٧١ ، ٢ ، ٢٤٤ ؛ كان عنده فضيلة ، فعنده جميع الفضائل (« حياة موسى » ، ٢ ، ٧) ؛ الفضيلة فن نظرى وعملى « المجازيات » ، ١ ، ٥٦ – ٥٩ ؛ ووصف التعريف الرواقى للشجاعة قد ذكر على أنه عام مبتذل ، « فى العدل » ، ٢ ، ٢ ، ٣٦٠ ؛ التعريف الرواقى الفضائل الرئيسية الأربع « المجازيات » ، ١ ، ٦٥ ؛ نفسه ، ٨٧ ، نفسه ٦٨ .

٣ – راجع فى مدح العدالة (« فى العدل » ، ١٤ ، ٢ ، ٣٧٣) : « أى شاعر أو ناثر يستطيع التغنى بها » ؟

٤ – « فى تغيير الأسماء » ، ١٤٨ – ١٥١ .

٥ – « فى العدل » ، ١٤ ، ٢ ، ٣٧٣ .

٦ – « فى مكافأة الكهنة » ، ٣ ، ٢ ، ٢٣٥ .

٧ – « فى سفر التكوين » ٣ ، ٢٢ ، ١٩٤ . ڤندلاند » ، ٦٩ .

٨ – « فى القرابين » ، ٦ ، ٢ ، ٢٥٦ .

٩ – « فى سفر التكوين » ٢ ، ٦٠ ، ١٤٤ .

١٠ – « فى سفر الخروج » ٢ ، ١١ (« ڤندلاند » ، ٩٦) .

١١ – de Septen. ، ٨ ، ٢ ، ٢٨٤ .

يحاول دائما نشرها لدى ذوى الطبائع الطيبة . وهو يبدى عطفه نحو الجميع ، لكنه لا يصلى إلا من أجل الأشخاص الجديرين بذلك حقا [١] .

وقد تبع فيلون النظرية الرواقية ، إذ نجد عنده التعريف الرواقى للشهوات الأربع [٢] . وكثيرا ما يتخذ شرح كل منها ، شكل مقال هو بمثابة عكس مدح الفضيلة[٣] لكن هذه المقالات ، مع هذا ، نراها أفكارا عامة أقرب إلى المواعظ الكلبية منها إلى الرواقية الحرفية . فالمقال الوارد فى « كتاب الشهوة » عن الرغبة ، ينتهى بالتقسيم الافلاطونى للنفس ؛ وفى المقال ضد اللذة [٤] ، نراه يميز اللذات الطبيعية ، مثل المأكل والمشرب : فإذا طاوع فيها الإنسان هواه بلا تحفظ ، كان هذا موجبا للوم ؛ على أنه من الممكن أن ننسب التوسع فيها إلى أسباب جسمانية ، بعكس التمادى فى اللذة الجنسية ، فالذنب فيه يقع على النفس لا على الجسد .

وكان من رأى الرواقيين محو جميع الشهوات محوا تاما ، وكذلك الأمر لدى فيلون . فإنه يرى فى عدم الاكتراث المثل الأعلى للحكمة ؛ فكل ما نفعله بتأثير الغضب وغيره من الشهوات ، هو من الأعمال الموجبة للمؤاخذة [٥] . إن موسى ، رمز الحكيم الكامل ، لايقف عند حدّ قمع الشهوات ، بل يمحو من نفسه جميع مشاعر القلب الحادة ؛ ؛ وهو أيضا طاهر من كل رغبة ومن كل لذة . فعدم الاكتراث على هذا النحو شرط السعادة والحياة الفاضلة ، كما أن الخبز والماء هما شرطا الحياة العادية [٦] . والتمييز الذى نجده مرة [٧] بين عدم الاكتراث الحقيقى والآخر

---

١ – « فى سفر التكوين » ٢ ، ٣٨ ، ١١٧ ؛ ٤٠ ، ١١٨ ؛ ٤٤ ، ١٢٢ ؛ ٤ ، ١٠٣ ، ٤٢٦ .

٢ – « حياة موسى » ٢ ، ١٤٤ . راجع : «استوبيه » ، ٢ ، ٩٠ ، ٧ (« أرنيم » ، ٣ ص ٩٥).

٣ – خاصة فى المقال ضد الرغبة (« فى الوصايا العشر » ، ١٤٢ – ١٥٤) . إن الرغبة تشغل المكان الأول فى الشهوات (بعكس النظرية التى تجعل هذا المكان للذة) لأنها هى وحدها التى تأتى من داخل النفس ، بينما تأتى الشهوات الأخرى من الأشياء الخارجية ، وهى تفرض على النفس عذاب تانتال Tantale ؛ وهى سبب الآلام والضغائن العائلية والمناقشات الداخلية والحروب . وقد شرحت نفس هذه النظرية بنفس هذه الطريقة مع شىء من الإضافة (مقارنة الرغبة بالجوع والظمأ) والحذف (تعداد الشهوات وأثر اللذة فى الحواس لاتكاد تذكر فى بدء « فى الشهوة » .

٤ – رسالة عن de spec. legg ، ٣ ، فصل ٢ ، ص ٥٠٠ .

٥ – « إن الله لايتغير » ، ٧١ .

٦ « المجازيات » ، ٣ ، ١٢٩ ، ١٣٢ ، ١٤٠ . راجع « فى سفر الخروج » ، ٢ ، ١٨ ، ٤٨١ ؛ « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٧٧ ، ص ٣٨٠ ؛ نفسه ٤٥ ص ٢٨٠ ؛ نفسه ٢ ، ٢٥ ، ١٠٦ ؛ ٤ ، ٤٢ ، ٢٧٨ .

٧ – « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٥ ، ٢٥٧ .

الكاذب ، غامض نوعا . وربما كان عدم التأثر هذا ، الذى يتصل بالكبرياء ، هو تجلد المتسوّلين الكلبيين الذى أخذه عليه المؤلف فى موضع آخر [١] . وفى مقابل الشهوة التى تصحب الرذيلة ، يذكر فيلون الشهوة السعيدة التى تضاف إلى الفضيلة[٢] .

وفى هذا ، يذكر أربع شهوات سعيدة ، تطابق الأربع شهوات الرذيلة [٣] ؛ وأجمل تلك ، هى السرور [٤] ، وقد ميزت بصفحة كاملة من رسالة المكافآت [٥] . فالشعور بالسرور هو عبارة عن استسلام عاقل ، إذ أنه يملأ النفس كلها ؛ فنجد الهدوء والثقة ، الناشئين عن التأمل فى الله وفى العالم ، باعتباره مدينة محكومة حكما صالحا من جهة [٦] ، كما نجد الهدوء والثقة أيضا فى الأعمال الصالحة من جهة أخرى [٧]. فالسرور الحقيقى يصبح إذًا مستقلا تمام الاستقلال عن اللذة ، لأن اللذة لاتصحب حتما الأعمال الفاضلة . وهو يتبع الشىء المفيد ، لاالشىء الممتع المقبول ؛ وهو يرتبط بالروح ، لابالجسد ، كما هو الأمر فى اللذة [٨] . والسرور يتعارض مع جميع

---

١ – « فى الفرار » ، ٣٣ .

٢ – والفضيلة هى فى رأى بعض الفلاسفة انفعال حسن (« فى تغيير الأسماء » ، ١٦٧) .

٣ – « فى سفر التكوين » ، ٢ ، ٥٧ ، ص ١٤١ ويمكن فهمه بالرجوع إلى Cic. Tusc. ٤ ، ٦ . وهذا النص فيه بعض الغموض ؛ فالانفعال الثانى (ὄρεξις) هو فى الحقيقة الرغبة ، والرابع المسمى Aviditas يجب أن يكون الخوف الذى صار خطأ الرابع (وهو فى الحقيقة cautio) ؛ وهذه أخطاء مادية راجعة إلى الترجمة . لكن هنالك أمر آخر ، وهو المذهب الرواقى المعروف الذى يقول بثلاث شهوات أورغبات لا أربع ، وأنه ليس هنالك واحدة منها تقابل الألم . لكن فيلون يقابل بها الـ Compunctio . و ١١ Compunctio هذه ربما تكون تلطيفا للمذهب الرواقى الذى بلغت شدته حدا جعله لايسلم بالحزن أية كان شكله .

٤ – « فى الاجتماع » ، ٣٦ .

٥ – « فى الثواب والعقاب » ، ٥ ، ٤١٣ .

٦ – قارن « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ٣٨ ، ٢٠٧ . إن الإنسان الفرح لا يحزن من أى حادث ، بل يسر بكل شىء ؛ نفسه ٤ ، ١٣٩ ، ٣٤٩ : إسحاق يسر دائما بكل ما يكون عن الله من خلق ؛ نفسه ، ١٤ .

٧ – قارن « فى العدل » ، ١ ، ٢ ، ٣٥٩ ؛ الفرح والسرور بالعدالة .

٨ – راجع عبارة « الانفعال الحسن عقليا » ، « إبراهيم » ، ٢٠٢ ؛ « المسرات العقلية » . « فى القرابين » ٣ ، ٢ ، ٢٤٠ . « الفرح الداخلى الذى يفوق كل نزعة جسدية » ، « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٧ ، ٢٥٧ – ٢٥٨ . وهى عبارة عن الخيرات الروحية فقط ، نفسه ، ٣ ، ١٦ ، ١٨٨ . ولكن فى تصوير للأعياد اليهودية (de festo Coph. ، ١ ، ص ٢) ، نجد اللذة الجسمانية مرتبطة بالسرور الروحى .

الشهوات ، وخاصة الألم والخوف ، اللذين هما – فى رأى فيلون – عقاب الرذيلة [١] .

ويسير فيلون وفقا للمفارقات الرواقية المشهورة ، فى تصويره للحكيم . ونجد بيانا لها فى رسالته عن القناعة (٥٦ – ٥٨) . وهنالك رسالة خاصة وضعت للتدليل على أن الحكيم وحده هو الحرّ [٢] . ومع ذلك ، فرغم ترداد هذه المفارقات عند فيلون [٣] ، لانراه يعتذر عنها بما يبرّرها إلا فيما ندر . ذلك لأن تفكير فيلون قد تكوّن فى بيئة كانت الفلسفة الرواقية فيها هى الفلسفة المعروفة المتداولة ، أى الفلسفة « الكلاسيكية » . والتدليلات التى يقدمها أحيانا عن هذه المفارقات [٤] ، تنزع نزعة

---

١ – quod deter. pot. insid. ، ١١٩ ؛ قارن هذا بتصوير آخر للفرح فى « إبراهيم ، ٢٠٢ ،حيث يتحدث بإسهاب عن الهدوء . χαρὰ « الفرح » من أنواعه εὐφροσύνη « السرور » المعرف « فى القرابين » (« ڤندلند » ١٣ ، ٣) .

٢ – راجع « فى القناعة » ، ٥٧ ونحن نسلم بصحة كتاب « أن الصالح حر » التى أقام البرهان عليها « ڤندلند » خلافا لرأى « أوسفلد » (Archiv. Geschich. d. ph ١٨٨ ص ٥٠٩) ، والتى اعترض عليها فقط فيما يتعلق بالفصول الخاصة بالاسينيين فيما كتبه « أوهليه » (Jahrb. F. pr. Th. ١٨٨٧ ، ص ٣٠٨) .

٣ – الحكيم هو ملك ، « فى الزراعة » ، ٤١ ؛ « فى الرؤيا » ، ٢ ، ٢٤٤ ؛ « فى سفر التكوين » ٤ ، ٧٦ ، ٣٠٤ (حيث نسب هذا الرأى إلى « الفلاسفة ») إلى الخ ؛ وهو وحده غنى « فى سفر التكوين» ٤ ، ١٨٢ ، ٣٨٤ ؛ نفسه ، ٥١ ، ٢٨٥ ؛ « فى الفرس » ، ٦٧ ؛ وهو وحده شريف ، وهو وحده مجيد « فى القناعة » ، ٥٦ – ٥٧ ؛ هو وحده له وطن « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ١٩ ، ١٩٠ ؛ هو وحده شجاع ، نفسه ، ٣ ، ١١ ، ١٨٤ ؛ وهو وحده ، شيخ نفسه ، ٤ ، ١٤ ، ٢٥٥ . راجع أيضا : « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٥١ ، ٢٨٦ ؛ نفسه ، ٢٢٨ ، ٢٢٦ ؛ « إبراهيم » ، ١٩٩ « فى سفر الخروج » ، ٢ ، ٢٠ ، ٤٨٢ ؛ « فى الثواب والعقاب » ، ٤ ، ٢ ، ٤١١ . وهو يسلم خلافا لرأى بعض الرواقيين بوجود الحكيم وجودا واقعيا : « فى سفر التكوين ٤ ، ١٨٤ ، ٣٨٥ ؛ « فى تغيير الأسماء » ، ٣٦ . –٣٧ عن عدم قابلية الحكيم للتغير ، وهو المذهب الذى ينسبه إلى الرواقيين ، ٢٢ – ٢٣ (راجع « إبراهيم » ، ١٧٠ – ١٧٤ ؛ « فى الجبابرة » ، ٤٨ – ٥٤ « فىالقرابين » ، ٦ ، ٢ ، ٢٥٦ الخ . ومجاز رفقا فى « المجازيات » ، ٣ ، ٨٨ ، « فىالكروبيين » ٤١ . وعن سلام الحكيم انظر« فى الجبابرة » ، ٥٠ – ٥١ ، « إن الله لايتغير » ، ٢٦ ؛ « فى القرابين » ٢ ، ٢٤٥ .

٤ – الحكيم غنى ، « فى الغرس » ، ٦٩ – ٧٣ ؛ وهو وحده مواطن ، « فى سفر التكوين » ١ ، ٩٧ ، ٦٩ .

حادة نحو طبعها بطابع روحى [١] . والبحث الرواقى فى مسائل الضمير ، المرتبط بنظرية الوظائف ، يشغل مركزا هاما جدا . فهنالك أعمال متماثلة من الوجهة المادية ، يجب الحكم عليها بطريقة مختلفة كل الاختلاف ، حسب الفكرة التى أوحت بها . ولما كانت الأعمال لا تطابق دائما الأفكار ، فمن العسير أن يحكم على قيمتها الأخلاقية ، اللهم إلا بالتحقيق والاستجواب ، [٢] أى الأمر هنا أمر النية وقيمتها التى يجب وضعها فى وضوح .

وفى فقرة من رسالة « الزراعة » ، (١٠٠ — ١١٠) ، أخذ فيلون يحلل تحليلا دقيقا بعض الأمثلة التى تدل كيف أن ردّ الوديعة ، ومظاهر الصداقة ، وأعمال العبادة ، قد تصبح أحيانا من السيئات ، أو تصير دنسة من جرّاء التملق أو الخرافات وهذه الأمثلة تبدو عادية شائعة ؛ إذ أن هنالك قائمة تكاد تكون مماثلة لها ، وردت فى فقرة من الترجمة اللاتينية ، المجهولة صاحبها ، لكتاب الأسئلة [٣] ؛ كما أن مثال ردّ الوديعة قد ذكر غالبا جدا [٤] .

---

١ — غنى الحكيم هو غنى روحى ؛ « فى الغرس » ، ٦٩ وما يليها ؛ حريته وتحرره من الرأى « فى القناعة » ، ٥٦ — ٥٨ ؛ صفة الملك التى يتمتع بها ، معرفته للفن المفيد لبنى الإنسان ، « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٧٦ ، ٣٠٤ . وأحيانا تنسب المفارقات إلى الله وحده ، دون الإنسان الفانى : هو وحده حكيم ، « فى الغرس » ٣٨ ؛ « فى تبلبل الألسن » ، ٣٩ ؛ « فى هجرة إبراهيم » ، ١٣٤ . هو وحده حر ، « من يرث » ، ١٨٦ ؛ وهو وحده ملك ، « فى الاجتماع » ، ١١٧ ؛ وهو وحده مواطن ؛ الكروبيون : ٢١ هو وحده لايتغير فى الرؤيا ٢ ، ٢١٩ وهو وحده منسق فى الرؤيا ١ ، ٢٠٧ .

٢ — وهذه المبادئ العامة موجودة فى « فى الفرار » ، ١٥٦ ؛ « فى سفر التكوين » ، ٢٤ ، ٢٦٣ — ٢٦٤ ؛ نفسه ، ٢٢١ ، ٤٢١ . يعمل الأشرار نفس الأعمال التى يعملها الصالحون ، ولكن لابنفس الفكرة . (والنص اليونانى موجود فى فقرة لم يحققها « هاريس » ، ص ٧٠) .

٣ — غير موجودة فى النص فى الأرمنى . « فى سفر التكوين » ، ٢١٠٤ ، ٤١٣ : القائمة أوالثبت مكون من الأمانة واحترام الشيوخ ، والصداقة أو المحبة .

٤ — « إن الله لا يتغير » ، ١٠١ — ١٠٢ ، وقد ورد فيها مثلان عن الوديعة وأعمال العبادة ، والأول موجز ولا يشمل إلا الفقرة ١٠٢ ـ ٣ من « فى الغرس » ونفس هذه الفقرة مكررة بشكل يكاد يكون مطابقا « فى الحكم » ، ٣ ، ٢ ، ٣٤٠ ، نفسه .

ويمكن القول بطريقة مطلقة ، بأن الشرّير لايمكن أن يعمل عملا حسنا ؛ وعلى نقيض ذلك ، كلّ ما يعمله الحكيم حسن جدا ، حتى فى حالة ما إذا كان عمله مخالفا لإحدى الوظائف . فهنالك ظروف للحكيم أن يلجأ فيها إلى المكر والكذب والسبّ ؛ كما يجوز له أن يكون مفرطا ، وعديم الفطنة ، وجبانا ، وظالما ، مع الاحتفاظ بجميع فضائله . فربما تظاهر الجاسوس بالانضمام إلى العدو ، وربما اتخذ الملك أو ربّ الدار مظهر أحد الأفراد أو أحد العبيد ليقوم بالمراقبة [١] . وسنرى كيف شرح فيلون ، طبقا لهذا المبدأ ، نظرية الكذب المربى .

وإذا كان الحكيم يستطيع أن يفعل أىّ شىء بلا لوم أو تثريب عليه ، فمردّ ذلك إلى أن الحكمة لاتفنى إذا ما اكتسبت . وهذا المبدأ هو المسيطر على حلّ المسائل المتعلقة بالضمير فى المذهب الرواقى ، وهو الذى احتفظ لنا فيلون بنماذج كاملة منه . والآن يجب أن نحلّ هذه المسألة : هل الحكيم يستطيع أن يسكر ؟ وقبل أن يشير فيلون إلى الحلّ الذى ذكره موسى (وهو الوارد فى قسم مفقود) ، عملا إلى استعراض أفكار الفلاسفة الرواقيين [٢] .

ولا نريد أن نعود إلى بحث هذه المسألة التى أبدع « أرنيم » فى درسها . ومع ذلك ، فلا مندوحة من إبداء بعض ملاحظات مفيدة . إن الجزء الذى حفظه لنا فيلون ، يتوسع بأدلة عديدة فى الفكرة القائلة بأن الحكيم يستطيع أن يسكر ؛ إذ يجب التمييز بين تناول الخمر وضلال العقل الذى كثيرا ما يعتبرونه مماثلا للسكر ، وهذا خطأ . وقد دلت المسألة على أن السكر مطابق لتناول الخمر [٣] . ولذلك ، إذا

---

١ — قارن النصين ، « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ٢٠٤ — ٢٠٦ ؛ (« هاريس » ، ٤٥ ، « ڤندلند ، ٨٨) ، نفسه ، ٢٢٨ ، ٤٢٦ ، « هاريس » ، ٤٦ ؛ والثانى يضيف مثال الأساليب التى يستخدمها رجال الشرطة والمصارعون والقواد .

٢ — « فى الغرس » ، ١٤٢ إلى النهاية .

٣ — وقد توسع فى هذه الحجة فى ١٥٠ إلى ١٥٦ ؛ ويجب إكمالها بالفقرتين ١٧٣ ، ١٧٤ ، على أن تنقلا بعد الفقرة ١٥٦ . فحتّى ١٥٦ ، عمد فيلون إلى براهين مستندة إلى اعتبارات متعلقة بالتسميات المطابقة بعضها لبعض ؛ أى أن سكر يساوى شرب نبيذا ؛ وهذا هو التدليل العلمى الذى يقابله فىالفقرة ١٧٣ التدليل بشهادات الرسائل الخاصة بالسكر . والحجج الواردة فى الفقرات ١٥٦ إلى ١٧٣ ليس من شأنها أن تفسر هذا التعارض .

استطاع الحكيم أن يتناول خمرا ، فهو يستطيع أن يسكر دون أن يفقد حكمته . وقد حاول فيلون أن يخفف وطأة التناقض فى هذا الأمر الغريب ، فأخذ يبين بالأدلة الآتية ، كيف أن السكر يحدث عنده فقط سرورا وترويحا للفكر . وهذه النظرية موجهة ضد التمييز الذى وضع بين الشراب والسكر ، وذلك باستبعاد ما يحويه السكر من الأمور التى لاتليق بالحكيم . والخلاف الوحيد بين هذه النظرية والنظرية المضادة ، والتى لم يقدم عنها إلادليل واحد (١٧٥ — ١٧٦) ، قائم إذاً فى تمييز لفظى حول معنى كلمة السكر ؛ فإذا لم يتجاوز السكر حدّ السرور البسيط ، فيستطيع الحكيم أن يسكر [١] .

وهذا النوع من الوعظ الشعبي الذى يقدم النصائح فى شكل صورة الحكيم ، معروف لدينا عن طريق مصدرين آخرين ؛ أحدهما ، وقد ذكره « أرنيم » هو رسالة سينكا الثالثة والثمانون ، حيث يعرض الاحتجاج الوارد فى الفقرات ١٧٥ و ١٧٦ و ١٧٧ لفيلون ، وهو ينسبها إلى زينون ؛ ثم يعرض الأسباب التى بها يؤيد « بوسيدُونيُس » نظرية زينون . ومما لاريب فيه أننا كنا سنرى هذه الحجج فى نص فيلون ، لولم تكن النبذة التى لدينا ناقصة . ولدينا أيضا نص لبلوتارك لم يذكره « أرنيم » [٢] ، وهو يحوى إشارة « إلى المسألة الشهيرة التى وضعها الفلاسفة » وقد حلها بطريقة سلبية ، حين ميز بين المشروب والسكر ، مخالفا فى ذلك رأى فيلون . وهذا النص ، وإن كان مختصرا ، لايخلو من الأهمية ، فقد عمد إلى تعريف الشراب بأنه ترويح استنادا على اشتقاق مفترض ؛ فبين لنا بذلك السبب الذى أورده

---

١ — وهنالك نص يلقى ضوءا على هذا التميز وارد فى « فى سفر التكوين » ، ٢ ، ٦٨ ، ١٥٤ (« ڤندلند ، ٦٣ ، « هاريس » ، ٢٧) ، وهو نص يتعلق ولا شك بهذه « المسألة » . إذ أنه يميز بين المعنيين لكلمة سكر : ضلال الفكر ، وتناول المشروبات . وقد أضاف أن السكر الأول خاص بالشرير دون سواه . أما الثانى فهو يكون أيضا للحكيم . ثم استطرد قائلا « إن الحكيم (فى هذا السكر) يستخدم الخمر باعتدال . راجع أثرا لنفس هذا الموضوع لدى « إيبكتيت » فى كتابه « محادثات » ٤ ، ٢ ، ٧ حيث يقبل الشراب ويلوم على السكر . وراجع العكس فى ٣ ، ١٢ ، ١١ .

٢ — « فى الثرثرة » ، ٤ .

فيلون فى دليله الثالث ، حيث حاول هو أيضا ، عن طريق الاشتقاق ، أن يخفف من حدة سكر الحكيم ، فيجعله مجرّد ترويح للنفس [1] .

فجميع أدلة هذه النظرية الأخيرة ، التى هى نظرية المسألة الشهيرة المشار إليها ، مؤسسة على اعتبارات نحوية . فالدليل الأول بين ، بعد إيراد تعريف وأمثلة عن المترادفات ، أن كلمتى « شرب ، وسكر » مترادفتان ؛ والثانى والثالث يشيران إلى اشتقاقين لكلمة μεθή يستخلص منها أن السكر ليس إلا مجرّد ترويح للنفس ؛ والدليل الرابع يتناول اعتبارات عن الألفاظ المخالفة بعضها لبعض . هذا هو هيكل التدليل ، وهو فى شكله هذا يكون موضعا للنقد الذى وجهه سينكا إلى تدليل زينون وغيره من الرجال الحكماء جدا فى مثل هذه الأمور . إن هذا النوع من التدليل يقيم ، فيما يقول سينكا ، أدلة واهية وشديدة التعقيد على المسائل العظيمة الأهمية ، بدلا من إيراد الأمثلة [2] . وفى نظرية « البحث » ينسب « أرنيم » إلى « أنطيوكُس » — ذاك الرواقى الذى هو أكثر من أسلافه ميلا للتوفيق ، وقربا من الفطرة السليمة — فضل تقريب المفارقات الرواقية إلى الفكر السليم . والواقع أن السكر خفيف من شأنه فأصبح مجرّد ترويح للنفس ، ولكن ليس لدينا أى دليل على أن « أنطيوكس » هذا ، قد سلم بمثل هذه المفارقات أو توسع فيها . ولنضف إلى ذلك أن الطابع النحوى والمدرسى للتدليل يبين فى وضوح كبير ما اعتاده « كريزيب » ؛ وإذًا ، فموضوع التدليل وأصله راجعان إلى « كريزيب » أو إلى أحد تلاميذه المباشرين ، ولا يستبعد أن تكون قد أضيفت إليها تفاصيل وشروح فيما بعد .

وصيغة مقدمة المسألة (١٤٢ إلى ١٤٦) ، تقيم دليلا جديدا على أنها من أصل متقدم على ؛ « أنطيوكس » ؛ فقد ذكر فيلون أولا المسألة والنظريتين المضادتين ، ثم أورد رأيا ثالثا أفاض فيه إلى حدّ الاستطراد . لكن هذا الرأى الثالث يبدو غير مقبول من واضع « المسألة » . لذلك لم يرجع إليه فيما بعد (١٤٥ إلى ١٤٩) . وبحسب هذا

---

١ — فقرة ١٦٦ .

٢ — « رسائل » ، ٨٣ ، ٨ .

الرأى ، يكون للحكيم الحقّ فى أن يسكر حتى يسلب عقله ، إذا كان ذلك ضروريا لأداء واجب ، مثل سلامة الوطن ، شأنه فى ذلك شأن الانتحار . وبديهى أن هذا الاستطراد مضاف إلى النصّ ؛ فإذا استبعدناه ، نرى القطعة التى لدينا أكمل وأوضح . والنظرية المعروضة فيها ، معروفة من قبل ؛ فهى البحث فى مسائل الضمير الذى يبيح للحكيم أعمالا تعتبر عادة أثيمة ، ولكن هذا البحث فى هذه المسائل ، على ما شهد به شيشرون[١] ،لم يبدأ إلا بعد عصر بنيتيُوس . أما المسئلة التى لم يتحدث عنها إلا بالاستطراد وبقصد رفض التسلّم بها ، فهى سابقة للعصر الرواقى المتوسط ، فيما يتعلق بالآراء الجوهرية التى جاءت بها .

هذا ، ونجد فى باقى مؤلفات فيلون آثارا ضئيلة لهذه المسألة بالذات . وهى عبارة عن إشارات وجيزة ضد نظرية سكر الحكيم [٢] ، وخاصة وصف للسكرمقابل حرفا حرفا تقريبا لوصف المسألة ، وهو مستقى غالبا من بعض الخصوم [٣] .

٢ — المثل الأعلى عند المشائيين وأصحاب الأكاديمية

عرفنا من الكتاب الرابع لشيشرون « فى المقاصد » أن « أنطيوكُس » كان قد استمد من المذهب المشائى حججا لمهاجمة علم الأخلاق الرواقى . وأهم الأسباب التى يستند إليها فى مهاجمته ، هى أن المثل الأعلى الرواقى لايصلح إلا لكائنات كلها روح [٤] ؛ أما للإنسان ، فإن خيرات الجسد هى أيضا خيرات حقيقية . وقد رأينا أيضاأن فيلون يعتقد أن الكمال الرواقى يتجاوز حدّ الطبيعة البشرية ، ولا يلائم إلا الروح الخالصة . وهذا هو السبب الذى جعله يعلق قيمة على المذهب المشائى ، على تلك الفلسفة اللطيفة الاجتماعية [٥] التى تلائمنا نحن معشر غير الكاملين [٦] . إذ أنها تؤكد

---

١ — de off. ١ ، ٤٣ ، ١٥٢ .

٢ — « فى القرابين » ، ١٣ ، ٢ ، ٢٤٩ ؛ « فى سفر الخروج » ، ٢ ، ١٥ ، ٤٧٩ .

٣ — « فى الملكية » ٢ ، ٧ ؛ ٢ ، ٢٢٧ ، قارن : إن الخمر النقية تهدئ النفس ، وفى المسألة : الخمر النقية يبدو أنها تهدئ وتقوى الصفات الطبيعية .

٤ — de Fin. ، ٤ ، ١٢ ، ٢٨ .

٥ — « فى هجرة إبراهيم » ، ١٤٧ .

٦ — « فى سفر التكوين » ٤ ، ١٢١ ، ٢٣٩ .

قيمة الخيرات الخارجية والجسمانية ، وقيمة الحياة العملية والسياسية .

ومع ذلك ، فإن المذهب المشائى عند فيلون ، ليس مجرّدا من العناصر الرواقية . ففى العرض المسهب لنظرية الفضيلة ، التى تعدّ وسطا عادلا ، قد أورد فيلون تعريفا رواقيا للأمثلة التى اختارها ، كالشجاعة والرحمة [١] . وهنا أيضا ، نجد أن المذهب الرواقى قد فرض عليه أسلوبه وتعاريفه . وكذلك عند ما سلّم بتقسيم الخيرات إلى ثلاثة أقسام : خيرات نفسية ، وخيرات جسمانية ، وخيرات خارجية ؛ نسب الخيرات الجسمانية إلى امتداد الروح ، التى استطاعت بوساطة فضائلها أن تنقل إلى الجسم جميع الخيرات الخاصة بها [٢] . وهكذا فسر المذهب المشائى تفسيرا رواقيا بحتا [٣] .

على أن هذه الشروح المتعلقة بمذهب مشائى محرف جدا لها ، على الضد ، علاقة وثيقة بتصوّرات « أنطيوكُس » وإدراكاته . وقد سلم فيلون معه بنظرية الفضائل الفطرية ، مثل الحبّ العائلى والطبيعة الطيبة السعيدة [٤] . لكنه فسر فكرة مذهب تقسيم الخيرات إلى ثلاثة أقسام ، بأنها فكرة مذهب الرجل السياسى [٥] . والمعروف أن فى مقدمة المآخذ التى يأخذها « أنطيوكُس » على الرواقيين هو على وجه التحقيق ، أنهم أهملوا السياسة إهمالا تاما ، بأن يُتبعوا الأخلاق بأسرها لصورة الحكيم ، كما أنه أوضح الأهمية التى كان أنصار المذهب المشائى يعلقونها على السياسة [٦] .

---

١ — « فى العدل » ، ٢ ، ٣٦٠ وتوجد أفكار أخرى مماثلة فى : « فى الشهوة » ، ٤ ، ١٤٢ ؛ « فى سفر الخروج » ، ١ ، ٦ ، ٤٥١ ؛ « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٩٧ ، ٤٠٠ ؛ « فى الأجور والعقوبات » ٩ ، ٢ ، ٤١٦ (تعريف الشجاعة) .

٢ — « تكوين » ، ٢ ، ٧٦ ، ١٦١ .

٣ — كذلك عند ما ينسب الخيرات الخارجية إلى الجسد ، والجسد إلى النفس ، والنفس إلى الله باعتباره غاية ، « فى سفر التكوين » ٤ ، ٢١٥ ، ٤١٧ . ولكن وجهة النظر المشائية القائلة بأن الخيرات الخارجية شرط للخير العام ، واردة فى القناعة ٣٨ — ٤٤ ؛ « فى بلبلة الألسن » ١٦ — ٢١ ؛ « هجرة » ، ٨٦ — ٩٠ ؛ نفسه ، ١٠١ .

٤ — de Fin. ، ٤ ، ٧ ، ١٧ ؛ راجع فى فيلون « الجبلة الحسنة » ، « حياة موسى » ١ ، ٢١ ، ٢٣ ؛ « إبراهيم » ، ٢٥٣ .

٥ — راجع مجاز يوسف السياسى والمشائى ؛ وانظر « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ١٦ .

٦ — de Fin. ، ٤ ، ١١ ؛ ٤ ، ٢ ، ٥ .

والواقع أننا نجد هنا المعنى الحقيقى للمذهب المشائى : ألا وهو أن تقسيم الخيرات إلى ثلاثة أقسام ، ونظرية الفضيلة التى تعدّ وسطا عادلا ، هو ما يجعل للحياة السياسية والعملية قيمة . والواقع أن هذه الحياة ناقصة ، وأنها دون حياة التأمل إلى حدّ كبير [١] ولكن لايصحّ القول بأنها عديمة الفائدة ؛ لأنها هى الطريق والمقدمة الضرورية [٢] بل هى وسيط بين حياة الشرير وحياة الحكيم الكامل . وقد أخذ فيلون يسخر من الحكماء الذين ينسحبون فى الحال من العالم ، والذين لم تمرّ فضيلتهم بتجربة الاتصال بالحقيقة الواقعة [٣] . والذى يلائم الشباب هو البحث عن الخيرات الجسمانية والخيرات الخارجية من جهة ، وعن الحياة العملية من جهة أخرى . أما فترة الشيخوخة ، فلها الخيرات الروحية والحياة التأملية [٤] . فالفضيلة ، بالمعنى المشائى ، مهددة دائما بالسقوط فى الرذيلتين المتقابلتين ؛ وهى أيضا التى تلائم الإنسان غير المستقرّ ، الذى ما زال يجهل كيف يقاوم الإغواء [٥] .

ومن هذا ، نرى أن لدينا هنا مثالا للطريقة التى اتبعها فيلون لاستخدام الأخلاق اليونانية ، فى صالح نظرية التقدم الأخلاقى الغريبة عن الأخلاق اليونانية كل الغرابة .

٣ — المذهب الكلبى والزهد

تتلخص العلامتان المميزتان للمذهب الكلبى فيما يلى : اعتبار اللذة أساسا للشرّ وللرذيلة ، واعتبار ضبط النفس الخير الأساسى ، إذ هذا يتيح لنا مقاومة مغريات

---

١ — الحياة النظرية هى الحياة الأفضل والأقدس (« فى الثواب والعقاب » ، ٨ ، ٤١٦) . وفى مكان آخر (« حياة موسى» ، ١ ، ٤٨ ؛ « فى الثواب والعقاب » ٨ ، ٤١٦) نرى أن العلاقة ليست واحدة ؛ فالتأمل يرينا المبادئ التى يطبقها العمل ، فهو إذا سابق عليه .

٢ — « فى الفرار » ، ٣٦ ؛ وكل التوسع الوارد فى صفحات ٢٤ — ٣٩ يرمى إلى الدفاع عن الحياة العملية . راجع تعريف الحياتين والتعارض بينهما : « حياة موسى » ، ١ ، ٤٨ ؛ « فى مقدمى القرابين » ٣ ، ٢ ، ٢٥٣ ؛ « فى سفر التكوين » ٤ ، ١٣٨ ؛ ٣٤٩ ؛ « فى سفر الخروج » ، ٢ ، ٣١ ، ٩٠ ؛ .

٣ — راجع التوسع السابق ذكره « فى الفرار » ، وهو يبدأ فقرة ٢٧ وما يليها بتعريف مشائى للأعمال الفاضلة .

٤ — « فى سفر التكوين » ، ١٦ ، ١٨٨ ؛ « فى الثواب والعقاب » ، ٨ ، ٢ ، ٤١٦ .

٥ — « فى هجرة إبراهيم » ، ١٤٦ — ١٤٧ .

اللذة . على أنه لا يمكن أن نقصر الأخلاق الفيلونية على المذهب الكلبي ، ولكن مما لاريب فيه أنه يشغل فيها حيزا كبيرا جدا . وسنحاول أن نبين كيف أن الزهد عنده مستمدّ كله من المذهب الكلبي .

لقد كان « فندلند » ¹ أول من أشار إلى ما فى فلسفة فيلون من آثار لضرب من الأدب الشعبي الشائع عند الكلبيين والرواقيين ، وهو النقد اللاذع الشديد . وما أن حلّ عصر الامبراطورية حتى غدا هذا النقد بحثا فلسفيا شعبيا ، حيث المبادئ الأخلاقية مردفة غالبا بنتائجها العملية القابلة للتطبيق على الحياة اليومية . وقد حفظ لنا « استوبيه » نبذا من نقد أحد الرواقيين من عصر نيرون ، وهو « موزونيس » . كما أن « فندلند » قد عثر عند فيلون على نص مطابق كل المطابقة لهذه النبذ ، بل تكاد المطابقة تكون حرفية فى بعض الأحيان . وهى ، على وجه التحقيق ، جميع الفقرات المتفرّقة فى مؤلفات فيلون ، حيث يصدر حكما قاسيا على الترف وعلى الشراهة . وقد استعرض فى تلك الفقرات أهمّ احتياجات الإنسان ، من مأكل وملبس ومسكن ، بحسب تقسيمات « موزونيس » ² ، ووصف بالتفصيل وصفا مصحوبا بالنقد ، الترف فى المائدة ³ وفى الملابس ⁴ وفى المنازل ⁵ . وهاجم أيضا ، طبقا لمبادئ هذه الفلسفة ، الأخلاق والعادات المنحلّة ⁶ واللواط ⁷ . فنحن إذًا إزاء نظريات تقليدية ، هى عبارة عن مواعظ أخلاقية مشتقة من الكلبية . وقد عارضها بصفة الحكيم وورعه وزهده ، هذا الحكيم الذى يتقرّب إلى الله بقدر نقصان احتياجاته ⁸

١ – Philo U. die Kyn. Stoische Diatribe ، برلين سنة ١٨٩٥ .

٢ – استوبيه ، « مختارات » ١ ، ٨٤ ، ١ ، ٣٧ ، Mein .

٣ – « فى السكر » ٢١٧ – ٢٢٠ « فى الحياة التأملية » ، ٦ ، ٢ ، ٤٧٩ ؛ « فى الرؤيا » ، ٢ ، ٤٨ – ٥٢ ؛ « فى الزراعة » ، ٢٤ – ٢٦ .

٤ – « فى الرؤيا » ، ٢ ، ٥٢ – ٥٤ « فى الأجور والعقوبات » ، ١٧ ، ٢ ، ٤٢٤ ؛ « فى الحياة التأملية » ٤ ، ٢ ، ٤٧٧ .

٥ – « فى الرؤيا » ، نفسه ؛ « فى الكروبيين » ، ١٠٤ – ١٠٥ .

٦ – quod det. pot. ins. ، ١٠٢ .

٧ – « فى الحياة التأملية » ، ٧ ، ٢ ، ٤٨٠ .

٨ – راجع كلمة « كزينوفون » التى بين « جوئيل » أخيرا
(der rechete und der xenoqhontinische Sokrates. 1901, t. 2, p 664)

أولا — لكن أثر المذهب الكلبي يتجاوز هذه الحدود بشكل عجيب . ذلك لأن فيلون عند ما يرى فى اللذة مصدرا للشرّ ، وعند ما يجعل المجهود المبذول لمقاومة اللذة مبدأ للخير ، لا يكون إلا متبعا لمبادئ الأخلاق الكلبية . وقد شرحت هذه الأفكار بنظام دقيق شديد ، قلّما نجده عند المؤلف فى كتابيه الثانى والثالث من « المجازيات » اللذين يعتبران ، فى أجزائهما الأخلاقية ، بحثا حقيقيا فى الأخلاق الكلبية

وهاتان الرسالتان هما عبارة عن تاريخ أخلاقى للنفس [1] . فالعقل الذى كان فى بادئ الأمر محايدا من ناحية الأخلاق (الكتاب الأول ص ٩٥) ، ينضم إلى القوى الذهنية الأخرى فتصبح دعامات له (الكتاب الثانى ص ٧ و ٨) . ولكن عند ما تعمل قوّة الإحساس ، لا يسع العقل إلا أن يسير وراءها ، فى طريق مغريات العالم المحس ، فيرتكب عندئذ الخطأ الأول . فلا الإحساس نفسه (الكتاب الثالث ص ٦٧) سيئا ، ولا العقل ، لكن الشرّ هو خضوع العقل البصير للإحساس الأعمى . ويتمّ هذا الخضوع بفعل اللذة (الكتاب الثانى ص ٥٠ و ٥١ و ٧١ ، والكتاب الثالث من ١٠٧ إلى ١١١) ، التى تجتذب الإحساس ، وكذلك بفعل العقل أيضا .

فاللذة هى إذًا أساس الإثم ، ومما لا ريب فيه أن أصل مثل هذه الفكرة كلبى . ولنبين أولا أن ما فى هذا الكتاب من تحليل للذة والشهوات المرتبطة بها ، معارض مباشرة للمذهب الرواقى ، بل لا يخلو من آثار الجدل ضده . إن تصوّر اللذة أقرب إلى الفكرة الأبيقورية ، ولكنه مشوّه ، إلى حد ما ، بما وجهه إليه أحد الخصوم الذى كان يريد قتاله . فالرواقيون يعرّفونه الشهوات الأربع الأساسية ، كلا منها على حدة . بعكس الأمر عند أبيقور ، فكلها متصلة باللذة ، كما هو الأمر هنا . ذلك لأن الرغبة لا توجد إلا نتيجة لحبّ اللذّة ، وللألم الذى يشعر به عند زوالها ، وللخوف من عدم وجودها [2] .

أصلها الكلبى : عدم الحاجة لشىء هو أمر إلهى ، والحاجة إلى أمور صغيرة هو أمر قريب من الإلهى (.Mem ، ١ ، ٦ ، ١٠) . راجع فيلون « فى قوى النفس » ، ٣ ، ٢ ، ٣٧٧ .

١ — راجع التقسيمات التى أوردها « بوسيه » فى .der Schulbetrieb ، ص ٤٣ وما يليها .

٢ — ٣ ، ١١٣ .

وخلافا لرأى الرواقيين ، يؤكد فيلون أن الشهوات ليست أحكاما [١] ؛ فهو ينسب اللذة وغيرها من الشهوات ، للجزء غير العقلى من النفس دون سواه . ثم يورد الحجة الافلاطونية المعروفة فيقول : بما أن العقل يحارب الشهوة ، فلا يمكن أن يقيم معها فى مكان واحد . فاللذة لاتهاجم إلا الجزء « الشعبى » من النفس ، ولا يبدو أنها تمسّ العقل [٢] . وأخيرا ، فان الرواقيين كانوا يميزون تمييزا تاما بين الشهوات ، وبين النزعات الطبيعية المشتركة بين الإنسان والحيوان . أما فيلون ، فانه على الضد — من هذا — قد حذا حذو أبيقور فى هذا الصدد ، إذ أكّد أن الرغبة عون مفيد للحياة بشرط أن تكون مقصورة على ضروراتها ، وبشرطِ ألا تضطرّ العقل إلى الحكم بأن موضوعاتها هى خيرات .

إذًا ، فإن دحض اللذة موجه فقط ضد المذهب الأبيقورى ؛ فان فيلون ينكر وجود اللذة المستقرّة ، مخالفة منه للمذهب الأبيقورى . وهو يقول فى هذا بأن مثل هذه اللذة لاوجود لها ، إذ أن اللذة ليست كائنا ميتا لاروح فيه ، وإن الراحة لاتلائم إلا هذه الكائنات [٣] . وفى برهان آخر ، يقول : إن الذين « لايتفلسفون طبيعيا إلى حد كاف » أى الذين يسلمون بأن التمثيلات الناشئة عن الإحساسات تبين دائما الأغراض كما هى ، أولئك هم الأبيقوريون . ثم يدحض هذه الآراء بحجة مقدرة حسب الشخص المخاطب ، إذ يبين أن اللذة تبلّد الإحساس الذى كان قبل ذلك مميزا ، بل وتمحوه أحيانا محوا تاما [٤] . وأضاف إلى ذلك أنه فى حالة السكر أو الامتلاء ، يتراخى الإحساس مما يؤدى فجأة إلى النوم [٥] . واللذة هى أيضا التى تظهر لنا أشياء

---

١ — ٢ ، ٦ . الجزء غير العقلى هو الإحساس والشهوات المستمدة منه ، « خصوصا إذا لم تكن أحكامنا » .

٢ — ٢ ، ٧٧ — ٧٨ . وعن ضرورة اللذة راجع ٢ ، ١٧ . وبرهان افلاطون وارد فى ٣ ، ١١٦ .

٣ — ٣ ، ١٦٠ . ومع ذلك فهو يسلم بوجود تمييز مماثل لذلك الذى أورده أبيقور ص ١٣٨ .

٤ — ٣ ، ١٨٣ — ١٨٤ .

٥ — ٣ ، ١٨٣ .

ضارّة قبيحة ، على أنها مفيدة جميلة [١] . ومن جهة أخرى : فإن أهم الرذائل ، كاللؤم والمكر والظلم ، صادرة عن اللذة [٢] .

وهكذا ، نرى اللذة هى الرذيلة الرئيسية التى يرتبط بها سقوط العقل وجميع الشهوات وسائر الرذائل [٣] . وهذه كما نرى ، نظرية كلبية فى جوهرها . ولا ريب فى أنها تتخذ أحيانا أشكالا افلاطونية ؛ إذ أنها كثيرا ما ترتبط ، خلال هذا العرض ، بتقسيم النفس إلى ثلاثة أقسام ، وبترتيب طبقات وظائف النفس التى يجب أن يكون العقل على رأسها [٤] . ولكننا لانستطيع أن نرى هنا سوى الشكل الخارجى للنظرية . فإذا تعمقنا الأمر ، وجدنا من المناقضة للمذهب الافلاطونى ، وللمذهب الفيثاغورى الجديد المعاصر لفيلون المستمد منه ، اعتبار اللذة شيئا سيئا فى ذاته ؛ إنه ليكفى للفضيلة الكاملة أن تكون اللذة محددة ، وليس بها من حاجة لاستئصالها .

ومن جهة أخرى ، نلاحظ أن وصف فيلون للذة شديد الشبه بالتعبيرات التى استعملها الكلبى « ديون خر يزستُوم » ، بعد ذلك بنصف قرن . ويعتقد « ديون » هذا ، أن اللذة من أعداء الإنسان ، فهى « الوحش الأشدّ مراسا من الجميع الماكر الدقيق » . وهى تجعل من الإنسان وحشا ، كما جاء فى خرافة « سيرسيه » لهوميروس ؛ إنها متنوّعة ومتعددة الأشكال ، فيجب الفرار منها إلى أبعد مدى ممكن [٥] . هذا ، ومما تجدر ملاحظته أن الفرار من اللذة فى نظر فيلون ، هو فى الوقت نفسه فرار خارج العالم المحسوس ، وبذلك ، قد وضع فوق المذهب الكلبى مذهبا متعلقا بالمعرفة التصوفية . لكن التحليل سيؤدى إلى الفصل بين هذين العنصرين .

---

١ — ٣ ، ١١٢ .

٢ — ٢ ، ١٠٧ .

٣ — فاللذة وحدها (مع الجسم) هى سيئة فى ذاتها ، ٣ ، ٦٨ — ٦٩ .

٤ — عرض مفصل للتقسيم الثلاثى ، ٣ ، ١١٥ ؛ والغرض الوحيد منه هو فصل مركز الشهوات عن الجزء المسيطر خلافا لرأى الرواقيين .

٥ — Orat (« أرنيم ١ ، ١٠٥ ، ٩٨ ؛ ١ ، ٧٢) . وقارن فيلون ، ٢ ، ٧٤ — ٧٥ ؛. وكذلك راجع أيضا or. ، ٨٠ ، ١٠ حيث اللذة هى « السيد الأول الشديد المحال الذى يجتذب إليه الأفراد والملوك كذلك » .

ثانيا – لما كانت اللذة هى العدوّ الرئيسى ، فالفضيلة الأولى مكانة ، التى تقابل اللذة ، هى ضبط النفس والعفة . وقد خصص فيلون الجزء الأخير من الكتاب الثانى (ص ٧٩ – ١٠٨) ، وجانبا من الكتاب الثالث (ص ١١٨ – ١٦٠) ، للكفاح الداخلى ضد اللذة والشهوات والرذائل [١] . ولا تكتسب هذه الفضيلة إلا بسلسلة من الآلام والجهود المتكرّرة ، والتى تكوّن فى مجموعها الزهد .

وهذا المذهب المتعلق بالمجهود الأخلاقى يوجد معروضا فى وضوح فى رسالة قرابين « هابيل وقابيل » [٢] وهو تقليد القصة الرمزية الشهيرة التى وضعها هرقل بين الرذيلة والفضيلة ، والتى أوردها « كزينوفون » . وهذه القصة التى نسبها مؤلف les Mémorables أى السوفسطائى « بر وديكُس » ، مشتقة فى الحقيقة من مدرسة « أنتِيسْتين » الكلبى ، كما ثبت أخيرا [٣] . على أن الشكل الذى أخذته عند فيلون يختلف اختلافا يسيرا عما جاء عند كزينوفون . وإن كان لا يوجد أى تغيير فى الموضوع وبحث هذه الاختلافات يؤدى بنا بسهولة إلى التحقق من أن النظرية وصلت إليه عن طريق وسطاء من أنصار المذهب الكلبى . على أن من الواجب أن نلاحظ أولا أن اللذة حلت فيه محلّ الرذيلة ، واللذة هى العدوّ اللدود وأساس كل الرذائل عند الكلبيين كما هو معروف .

أما الإضافات ، فلا تعدو كونها توسعات خطابية ، وتعبيرات عسيرة ، تكشف عن معلم بلاغة يحاول شرح نظريات معروفة ، شرحا جديدا مبتكرا فى طريقته . ولنذكر هنا صورة اللذة ، مشبهة بفانية (فقرة ٣٣) ، وهى التى أشار إليها كزينوفون إشارة عابرة (فقرة ٢٢) [٤] ، والقوائم الطويلة المبينة فيها الرذائل والفضائل التى

---

١ – إن الأهمية من وجهة النظر الكلية هى التى تفسر عند فيلون وسع كلمة : « الصبر » فى المقدمة غالبا ، بدلا من التقوى والعدل (« إبراهيم » ، ١٠٣ ؛ de praem sacerd. ، ٣ ، ٢ ، ٢٣٥) .

٢ – ٢٠ – ٤٥ . والتوسع الوارد ابتداء من فقرة ٢٠ إلى فقرة ٢٣ قد أعيد إلى مكانه الأصلى فى طبعة « كوهن » ، وهو الذى وضع خطأ ضمن رسالة أخرى من رسائل فيلون فى المخطوطات وفى الطبعات السابقة .

٣ – « جوئيل ، سقراط » جزء ٢ ، ص ٢٣٠ .

٤ – وقد عثر على هذه المقارنة أيضا عند « ديون خريز وسيوم » الذى تأثر تأثرا كبيرا بالمذهب الكلبى.

تصاحب اللذّة والفضيلة (فقرة ٢٢ و ٢٧) [١] . والنعوت والسب المائة والسبعة والأربعين لصديق اللذة ، وكلها نعوت سباب ، مصدرها بلا شك معلم بلاغة أيضا [٢] . وتقعّر معلم البلاغة ظاهر جليّ فى الفقرة ٣٦ حيث يعرض اطلاعه الفلسفى الواسع فى نظرية الألوان . وهنالك تفصيل بسيط يدلّ على مدى التشويه الذى وقع فى تلك القصة الرمزية حتى وصلت إلى فيلون . فعند كزينوفون ، تختم الفضيلة بها مقالها ببيان مزايا الحياة الفاضلة (فقرة ٣٣) ، لتكون عوضا للإنسان الفاضل عما تحمله من آلام . وهذا الشرح الذى يرجع على الأحرى إلى المذهب النفعى الذى ذهب إليه كزينوفون ، أكثر من رجوعه إلى قوّة الكلبيين الأخلاقية ، لاأثر له عند فيلون . بل على نقيض ذلك ، نرى عند فيلون أن استهلال مقال الفضيلة (فقرة ٣٠) يوجه نقدا صريحا للشرح المتقدم، فالفضيلة تقول : « سأسكت عما يكون من السرور من تلقاء نفسه ؛ فنى هذا الصدد ، الوقائع ستتكلم » .

ومدح المجهود وارد فى مقال الفضيلة (فقرة ٣٥ — ٤٥) . إنها تؤكد أن المجهود هو الوسيلة الوحيدة لكسب أىّ خير ؛ سواء أكان هذا الخير فضيلة ، أو فنونا ، أو خيرات نفسية أو جسمانية : فالله وحده ، الذى لايتعب بطبيعته ، يملك كل الخير بلا مجهود ؛ لكنه منح الجنس الفانى المجهود ، كوسيلة للوصول إلى الخير . وإذا كان الجسد لا يستطيع أن يعيش بلا غذاء ، فكذلك النفس ، لا تستطيع كسب الخير بغير المجهود [٣] .

ونستطيع أن نقرّب إلى مدح العمل هذا، عددا كبيرا من الشروح أو التوسيعات المستمدة من إلهامات مماثلة . ففيلون يشعر بأحوال حياة المجهود الأخلاقى وبضرورته، ثم يعبر عن ذلك تعبيرا دقيقا متناسب الألوان [٤] . ويتبين له أن هذا المجهود له

---

١ — وهذا التعداد يذكرنا بتعداد الفضائل فى أشعار « كليانت » التى ذكرها « أوزيب » فى prep. ev. ١٣ ، ١٣ ، ٣٧ .

٢ — المصطلح ῥᾳστώνη الذى يدل على الحياة السهلة لصديق الشهوة ، وارد بنفس اللون عند « ديوخريزوستوم » ، ٢٠ ، فقرة ١٤ .

٣ — فقرة ١٠٤ . والمقارنة بين الجهد والغذاء موجودة أيضا عند « سنكا » ، رسائل ، ٣١ ، ٤ .

٤ — راجع خاصة « حياة موسى » ٢ ، ١٨٢ — ١٨٦ .

جزاؤه من حيث هو ، حتى ولو لم يحقق الغرض الذى يرمى إليه [١] .

ثالثا — إن رسائل « سنكا » لـ « لوسليُس » العامرة بالنصائح العملية ، وما أثر عن «موزونيس» عن الزهد ، يبين لنا بيانا كافيا أن المسألة الكبرى التى كان لها الأولوية على جميع المسائل الأخرى ، هى تلك المتعلقة بالتقدم الأخلاقى الداخلى ، وشروط الانتصار على اللذات والشهوات . وحالة الزهد النفسية الفيلونية تشغل مكانا محترما بين جميع هذه المحاولات . نعم إنها ليست كل مذهبه الأخلاقى ، كما هو الأمر عند الكلبيين ؛ لكنها مع ذلك ، تقوم بدورله أهميته الكبرى ، فهى مرتبطة ارتباطا وثيقا بالآراء التى شرحها « موزونيس » بعد زمن قصير ، وبنظرية المنتفع أو النفعية التى انتقلت إلينا من « سنكا » .

وضرورة الزهد ناشئة ، على حسب رأى « موزونيُس » [٢] ، عن أن الفضيلة ليست نظرية فحسب ، بل وعملية أيضا . ولما كان الإنسان مركبا من جسد ونفس ، فيجب أن يكون الزهد جسمانيا وروحيا ؛ والزهد الجسمانى هو القناعة أو العفة ، والزهد النفسى هو المعرفة البرهانية للخيرات الحقيقية ، والرياضة على تحمل الآلام المزعومة . ومن الواضح أن فى هذا شبها بديهيا بزهد فيلون ، الذى لأنه مرتبط ضرورة بالجسم [٣] ، يؤثر فى آن واحد على كل من أجزاء الجسد والنفس [٤] . والزهد هو ، من جهة البحث عن الفضيلة ، ومن جهة أخرى ، معرفة احتقار الخيرات الكاذبة [٥] . فالقراءة ، والرياضة ، والقيام بالعبادة ، والتأمل فى الخير ، والقيام بالوظائف — تلك هى عناصر الزهد [٦] .

---

١ — سنتعرف هنا إلى مذهب أحقية الإرادة ، وهو مذهب أقرب كثيرا إلى مذهب « كانت » منه إلى مذهب الرواقيين .

٢ — « استوبيه ، مختارات » ، ٢ ، ١٣ .

٣ — « فى الرؤيا » ، ١ ، ٤٦ .

٤ — « المجازيات » ، ١ ، ٨٣ ؛ « فى الجماعة » ، ٣١ .

٥ — صورة الزاهد « فى الجماعة » ، ٢٤ — ٣٤ .

٦ — « المجازيات » ، ١٨ ؛ والتعداد مختلف نوعا : « فأقسام الزهد » هى البحث ، والفحص ، والاطلاع ، والسماع ، والانتباه (كل هـذا يقابل الرياضة والـتأمل) ، والورع ، وعدم

هذا ، ومن ناحية أخرى ، فان الزهد مطابق تماما « للرجل السائر فى طريق التقدم » عند الرواقيين [1] . وقد ميز فيلون فى الزراعة (١٧٤ — ١٥٧) ، شأنه فى ذلك شأن سنكا ، بين ثلاث طبقات فى التقدم الأخلاقى ؛ ورجال الطبقة العليا هم أولئك الذين بلغوا أسمى حدود الحكمة ، لكنهم يجهلونها ، إذ ينقصهم المثابرة والثبات فى الفضيلة (فقرة ١٦٠ ؛ سنيكا ، فقرة ٩) . وفى وسط هذه التأثيرات المتباينة ؛ نرى أن الطابع المميز الخاصّ بفيلون ، هو الأهمية التى يعلقها على مكافحة الإغواء ، فى الحياة الداخلية .

على أنه يجب أحيانا تجنب المكافحة المباشرة ؛ فكثيرا ما يبلغ الإغواء من القوّة حدّا يجعلنا عاجزين عن المقاومة ، نظرا إلى حالة التقدّم المحدود التى وصلنا إليها . والعلاج الذى يصفه فيلون ، وهو الفرار ، نوع من جميع الحواسّ الداخلية ، به نتجنب تصوّر موضوعات الشهوات [2] . وقد اتفق فيلون مع الكلبيين ، بحكم تجاربه ، على أن الانتقال من بيئة إلى أخرى ، « والعزلة » ، ضعيفا الأثر فى هذا الصدد ؛ فالذى يجب محوه من الفكر ، هو الصور المغرية للعالم المحس [3] . إنه من الخطر والخطأ على الأقل فى رأى فيلون والمفكرين الذين يتصل بهم ، اتخاذ الوصية بالعزلة بمعناها المادى الحرفى البحت . إنه إذا لجأ الإنسان إلى هذه الطريقة ، انتهى به الأمر ، فى سبيل استبعاد كل أسباب الزلل ، إلى أن يعيش حياته متسوّلا زاهدا ، وليس هذا — فى رأى فيلون — لخير النفس ولا لخير الجسد .

ويهاجم فيلون بشدة أولئك الفلاسفة ذوى الثياب الخلقة [4] البؤساء ، الذين

الا كتّراث بالأمور غير الجديرة بالا كتّراث ، وهى تقابل أداء الواجبات ، التى تفترض فى الواقع احتقار الثروة وجمع الأشياء المستخدمة كا دة للفضيلة دون أى غرض آخر (« من يرث » ، ٢٥٣) .

١ — Ep. ad Luc. ، ٧٥ (٨ — ١٨) .

٢ — « فى الأجور و العقوبات » ، ٣ ، ٢ ، ٤١١ ؛ « المجازيات » ٣ ، ١٦ — ١٧ : الذكريات المستمرة تضر بالتفكير .

٣ — إذا انتهى فى Exposition de la Loi (السابق ذكرها) إلى مبدأ الانفراد ، فليس الأمر كذلك فى « المجازيات » ، ٢ ، ٨٥ .

٤ — إن الصورة الواردة فى « فى الفرار » ، ٣٣ لايمكن أن تنطبق إلا على الكلبيين ، وكذلك كل ما صحبها من توسع وشرح .

يمضون وقتهم فى الفراغ والبطالة ، ويرى فى لون الحياة هذا ، نتيجة للكبرياء الواسعة المدى ؛ إذ أن الذين يزاولونها يحاولون تجاوز حدود الحياة الفانية ، واتخاذها حجة للفراغ ولراحة لم يكتسبوها بغير هذا الطريق . ذلك لأن الفضائل التى يتظاهرون بها لايمكن أن تعرف إلا فى أعاصير الحياة العاملة ؛ فكيف نعرف هل أنت حقيقة تحتقر الثروة ، إذا كنت لاتستعملها ؟ وكيف نعرف إذا كنت إنسانا ودودا لطيف المعشر إذا كنت تعيش على هامش المجتمع ؟ والخطر الذى أشرنا إليه هنا لم يخف على جميع الكلبيين . فقد رأيناه فى مقال معلم البلاغة الشهير « ديون » السابق ذكره ، وهو المقال الذى وضعه بعد أن قضى خمسين سنة جامعا فكره وحواسه [١] . ففى شرح لايختلف عن الشرح الوارد فى « فى الفرار » ، بين « ديون » أنه لايجوز شرعا تضييع الفرص المتاحة لخدمة الوطن أو الأصدقاء ؛ ثم أوصى هو أيضا بعدم التزام حياة العزلة بل بالتزام حياة جمع الحواسّ الداخلية . ولما كان أثر فيلون فى « ديون » لايتطرّق إليه الاحتمال ، فاننا نرى هنا نظرية معروفة من قبل .

وجمع الحواس الداخلى ، هو الجانب السلبى للوصية ، أو المبدأ السابق ذكره ؛ أما التأمل الداخلى ، فهو الجانب الإيجابى فيها . فإذا وجدنا أنفسنا أمام أىّ إغراء ، وجب أن نتأمل فى حال الفاضل ؛ وهذا التأمل فى حالته المستمرّ المتكرّر سينتهى إلى تكوين رغبة فى نفوسنا تربطنا به ، وتنقذنا من الإغواء [٢] . وجميع هذه الوصايا ، هى وصايا الفطنة ، وهى تبين فنّ القيام بالمجهود الأخلاقى فى فائدة دون إسراف ؛ وهذا الفنّ الذى يمكن مقارنته بالكفاح [٣] ، يتطلب نفس الحذر والاحتراس . إنه يجب معرفة تقدير قوانا وقوى خصومنا [٤] ، ليمكن لنا المكافحة على وجه أتمّ . ويجب أيضا جمع قوانا قبل المكافحة .

---

١ — المقال العشرون (« أرنيم » ، ٢ ، ص ٢٥٩) . وقد أخطأ « بوسيه » (ص ٤١٧) كل الخطأ فى معنى الزهد عندما جعل من الزاهد الرجل الحكيم المنعزل عن العالم ؛ فالزاهد على نقيض ذلك ، مازال يشترك فى الحياة الجسمانية وفى الحياة الاجتماعية ، بعكس العقل المطهر تماما ، فهو لا يشترك بعد فيهما .

٢ — « فى الجبابرة » ، ٤٤ .

٣ — هذه المقارنة ، التى كثيرا ما كررها واتبعها فيلون ، معتادة عند الكلبيين « ديون ، خطب النهاية ، ١٢،٨ ؛ « أرنيم » ، ٩٨ ؛ فيلون « فى المجازيات » ، ٣ ، ٩٠ ؛ « تغيير الأسماء » ٨١ — ٨٣) .

٤ — « فى هجرة إبراهيم » ، ٢١٠ ؛ راجع قوة الشهوة الواجب مكافحتها فى « المجازيات » ، ٣ ، ١٨ .

وهنا ندرك نشأة الحياة الأخلاقية الداخلية ؛ إنها تحدث مع ما يحوطها من « ركاب » التأمل الروحى والرياضة ، عند ما تقع صدمات خارجية عنيفة جدا ، إلى حدّ يحمل النفس على الانطواء « واجتياز لجة العالم المحسّ » ، ليكون بعد هذا أن تستريح فى التفكير الطاهر ، وتمحو — ولو مؤقتا — من الفكر حملات هذا العالم التى هى جدّ مريبة هائلة [١] .

ويعرف فيلون نتيجة تلك الفكرة الثابتة التى بحكم استمرارها ، تنطبع فى الذهن وينتهى بها الأمر إلى اجتذابه بالرغم منه [٢] . وبقدر ما يعتبر خطرا مسايرة الأثر السيئ الذى يشجع نشؤ الشهوة ونموّها ، بقدر ما يكون مفيدا التأمل الذى يثبت فى الفكر مبدأ أو حكمة فاضلة . والذاكرة ، وهى الموهبة المستخدمة هنا ، تستطيع أن تحفظ فى الفكر إحدى الصورة التى تريد ، حفظا مستمرا ، دون أن تفقدها . فللذاكرة إذاً قيمة عظيمة فى الحياة الداخلية ، فلولاها ، لما أمكن للفكرة أن تمسّ الروح إلا سطحيا ، وللحظة واحدة ، وبفضلها تلوك النفس الأفكار وتجرّها لتتمثلها تمثيلا تاما عميقا [٣] .

هذا ، والتكرار طريقة تربوية كثيرا ما امتدحها فيلون ولجأ إليها هو نفسه ، لترشيح الأفكار فى أذهان المستمعين [٤] . لكن الأمثلة تبين لنا أننا لسنا هنا إزاء تكرار آلى ، بل أمام تفكير أو تروّ عميق . فبدلا من أن يقوم الإنسان المفكر فى تروّ بتأدية واجباته ، مثل احترام والديه ، نراه ينـمّى فى ذهنه أسباب هذه الواجبات ، وهى أن أبويه ولداه وغذياه وربياه [٥] . ومسألة أصل العالم هى أيضا موضع تأمل روحى [٦]

١ — « المجازيات » ، ١٨ عند ما تكون الشهوة محتدة علينا أن نجتاز نهر المحسوسات .

٢ « فى المجازيات » ، ٣ ، ١٦ .

٣ — « فى نسل قايين » ، ١٤٨ — ١٤٩ . عن المقابلة بين الذاكرة والذكريات ، راجع رمزا بنى يوسف « المجازيات » ، ٣ ، ٩٠ وما بعدها ؛ « فى الاجتماع » ، ٣٩ وما يليها . وظيفة الذاكرة فى « الطبيعة الطيبة » ؛ « فى تغيير الأسماء » ، ١٠٠ — ١٠١ ؛ « فى سفر التكوين » ٤ ، ١٣٦ ، ٤٨ ؛ وصف الذاكرة « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٩٢ ، ٣١٨ ؛ ٤ ، ٩٤ ، ٣٢٠ .

٤ — « فى سفر التكرين » ، ٤ ، ١٠٦ ص ٣٢٨ ؛ « فى الزراعة » ، ١٤٥ .

٥ — « المجازيات » ، ٩٨ — ٩٩ المقارنة بغذاء المصارع تنم غالبا أيضا عن مصدر كلبى . قارن « إيبكتيت » ، ٢ ، ٩ ، ١٨ .

٦ — « فى الرؤيا » ، ١ ، ٢٤٩ .

عند الزاهد . فالزاهد إذاً ، ليس مجرّد تقوية النفس برياضة تمهيدية ترمى إلى جعل المكافحة فى سبيل الفضيلة أمرا ممكنا [١] .

لكن نفس الزاهد هى دائما عرضة تغيير مفاجئ ، يهبط بها من حيث صعدت . « فالزاهد بطبيعته لا يبقى فى حالة واحدة ؛ إنه تارة يرتفع إلى العلاء ، وتارة ينزل فى اتجاه عكسى . وحياة الزاهد هى ، كما قال أحدهم ، فى تناوب وتعاقب ، وتتقطع بين اليقظة والنوم »[٢] . والمقصود هنا هو الإغراء المفاجئ الذى يجتذب الزاهد رغم أنفه . (راجع « فى الزراعة » ١٧٠ وما بعدها) .

ورغم وجود هذا الشعور بالعقبات التى تعترض طريق التقدم الأخلاقى ، يحاول فيلون بكل الوسائل ، مراعاة النتائج التى نصل إليها ببذل هذا المجهود . وهنا يجب أن نعتبر الورع أو العفة جزءا جوهريا من « الزهد » ؛ فبفضل الورع ، يمتنع الزاهد عن جميع المشاهد التى قد تثير فيه الإغراء . وبينما نراه على استعداد للتسليم ، مع مؤلف « المسألة » الرواقية عن السكر ، بأن الحكيم يستطيع أن يسكر دون أن يفقد حكمته ، نراه من جهة أخرى يقول : إنه يجب على الزاهد تجنب جميع مظنات السقوط ، وذلك بالفرار منها والامتناع عنها ، وفى الحياة العلاجية ، التى هى المثل الأعلى للزهد ، يصبح الورع مصدر جميع الفضائل وأساسها [٣] .

رابعا — هنالك تعارض عجيب بين التصوّف الفيلونى ، وبين الأخلاق الكلبية القوية التى تجعل مثل هذه الأهمية للشخصية وللإرادة البشرية .

لذلك ، نرى فيلون يكملها بسمة من شأنها أن تقيد معناها تقييدا غريبا ؛ فالزهد، لأنه عمل من الأعمال التى تخصّ الإنسان ، هو على ما يرى فيلون ، نشاط ظاهرى أكثر منه حقيقيا . إنه الوسيط بين نقطة قيام ، أى الطبيعة الطيبة السعيدة ، ونقطة وصول ، أىّ الكمال ، وكلاهما غير خاضع للإنسان [٤] .

---

١ — « فى الزراعة » ، ١٦٠ .

٢ — « فى الرؤيا » ، ١ ، ١٥٠ — ١٥٣ .

٣ — « فى الحياة التأملية » ٤ ، ٢ ، ٤٧٦ .

٤ — « فى هجرة إبراهيم » ، ٣٣ .

وقد حلّ فيلون ، حلا تصوفىّ الاتجاه ، صعوبة أخرى اعترضته فى النظام الكلبى . إنه إذا كان الغرض هو أن ينشد السعادة فى الفضيلة ، فكيف يمكن أن يكون العمل والمجهود — وهما شاقان — جزءين لايتجزءان من الفضيلة المغرية ؟ وقد سبق أن أجاب الرواقيون عن هذا السؤال ، بأن وضعوا الجهد ضمن « الأمور التى لايكترث بها » لكن فيلون أحسّ بهذه الصعوبة ، فقال : إن الطريق المؤدى إلى الفضيلة [1] وعر ؛ فبينما نحن نجاهد جهادا مرّا شاقا ، تمرّ بنا صور حياة اللذّة اليسيرة ، التى غادرناها منذ لحظة ، فتغرينا وتسحرنا أحيانا [2] . ومن ثم نرى الظلم محببا للنفس ، والعدل شاقا متعبا [3] ؛ وأصدقاء اللذة يسخرون من حياة أصدقاء الفضيلة ، هذه الحياة الشاقة الخالية من المجد [4] . وهذا الكد والألم هو محنة بمعنى الكلمة [5] ، لايعلم إن كانت النفس ستخرج منها منتصرة . بل نعلم أنها ستهزم حتما إن لم يلحقها بعض اليسر واللطف . يجب أن نحبّ المجهود والكد ، وألا نعتبرهما ألما ، كما يظن عامة الناس ، بل يجب أن نعدّهما مقبولين جدا . ولا يمكن أن يتمّ هذا إلا بحبّ الخير ، الناشئ عن هذا الكد ، والذى يجعله الغذاء الحقيقى للنفس [6] . والحبّ الذى يجعل المجهود محببا ، هو الحبّ التصوّفى الذى يلهمنا الله إياه باجتذابنا إليه [7] ، هو القرابة الوثيقة والاندماج فى موضوع رغبتنا [8] .

---

١ — « فى نسل قابيل » ، ١٥٤ . هكذا يعتبره أيضا الكثيرون (« فى الاجتماع » ، ١٦٢) .

٢ — « فى نسل قابيل » ، ١٥٥ .

٣ — « فى الاجتماع » ، ١٦٣ .

٤ — — quod det. pot. ins ، ٣٤ .

٥ — « فى الاجتماع » ، ١٦٤ . « إن التجربة والفحص غير المرئى للنفس مرتكزان فى العقاب والمرارة ويصعب تقرير الجهة التى ستميل إليها النفس » .

٦ — « فى نسل قابيل » ، ١٥٦ . لقد ألقى الله فى النفس حب العمل والمجهود ١٥٨ ؛ « إن غذاء النفس هو أن تجد الألم لذيذا ، لامرا » . « فى الاجتماع » ، ١٦٢ : العقاب هو العيد الحقيقى للنفس ؛ شرحه ١٦٦ . وإن سبب الانتصار ليس المجهود البسيط ، بل ما نجد فيه عذوبة وحلاوة ، وهذا يتم عن طريق حب الجمال . ٣٦ — ٣٧ « فى هجرة إبراهيم » .

٧ — راجع موقف الله فى النصوص السابقة وفى « هجرة إبراهيم » ، ٣٤ — ٣٥ ؛ quod det. pot. ins. ٩٥ ، إن الله يتقبل النفوس المتضرعة » .

٨ — من الصعب تعيين جميع الموضوعات الخاصة بالمذهب الكلبى ، والتى أوردها فيلون تفصيلا

٤ — الطبيعة والتربية

كان المذهب الكلبي من المذاهب الأخلاقية الأكثر انعزالا وانطواء على مبادئه في العصور القديمة ؛ فالمجهود الزهدى كان فى نظره هو الطريق الوحيد للفضيلة [١] . ولم يكن يعتقد أن الطبيعة تستطيع أن تعدّ مقدما للفضيلة ، بل كان يرفض بشدة المذهب السفسطائى القائل بأن غاية الحياة يمكن أن تدرك عن طريق التربية العقلية . ولم يبلغ سقراط هذه الدرجة من العزلة والانطواء على المبادئ ؛ نعم ، إنه اتخذ علم المفاهيم الكلية دعامة للفضيلة ، لكنه كان يجعل تقدّم هذا العلم خاضعا لشرط إرادى، وهو السيطرة على النفس . أما افلاطون ، فقد ظلّ ردحا من الزمن يشك فيما إذا كانت الفضيلة شيئا يتعلم ؛ لكنه سلم فى النهاية بضرورة وجود العلم من جهة ، والاستعدادات الطبيعية الغريزية من جهة أخرى ، وهى التى ينسبها إلى المعونة الإلهية [٢] وأخيرا ، فقد أعطى أرسطو الصيغة النهائية لهذه الفكرة نفسها ، إذ سلم بأن الفضيلة تكتسب بالطبيعة وبالزهد وبالتعليم ؛ وهكذا أدمج فى صيغة واضحة جذابة مذاهب

فى مؤلفاته ؛ فلنذكر منها أولا ، الهجو الموجه إلى الدين والشرائع (« يوسف » ، ٣٠ ؛ « فى الوصايا العشر» ، ٢ — ١٤) السابق بحثه والذى يتبعه النقد الموجه إلى الفنون (« فى الثواب والعقاب » ، ٤ ، ٢، ٤١٢) ؛ ثانيا ، الشروح المتعلقة بالمساواة بين الناس ، والمنتقدة للشرائع ؛ ثالثا ، شرح عن تفوق الحيوان على الإنسان (« فى نسل قابيل » ، ١٣١ ، ٢ ؛ Dion. Or. ، ٦ ؛ « أرنيم » ، ١ ، ٨٨ ؛ Or. ، ٨ ، ١٦ ، ١٠٦ a) ؛ رابعا فقرة من « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ٥ ، عن أجزاء الجسم المتوازية ، وهى مستمدة من Mém ، ٢ ، ٣ ، ١٩ ؛ « ديون » ، ٣ ، ١٠٤ .

وربما يجب أن نضيف تفنيد مذهب اللذة الأخلاق (« فى الرؤيا » ، ٢ ، ٢٠٨ — ٢١٥) الذى يعتبر اللذة ممتدة إلى الماضى وإلى المستقبل ، على طريقة أبيقور .

ومما قاله « ديون خريزوستوم » (« خطب » ، ص ٦٥٧ R) نعرف أنه كان يوجد فى عصر « تراجن » عدد كبير من الفلاسفة الكلبيين فى الإسكندرية .

١ — « ديوجين اللائرسى » ، ٦ ، ١١ ؛ وفى رأى « أنتستين » » أن فضيلة العمل ليست بحاجة لكثير من الكلام ولا من المعرفة .

٢ — « بروشار ، الأخلاق عند افلاطون » ، السنة الفلسفية ، ١٩٠٦ . وللتمرين نصيبه أيضا ؛ وقد قوبل بين الحكمة وسائر فضائل النفس ، التى تكتسب مثل فضائل الجسد (الجمهورية ، d. e. ٥١٨) .

من سبقوه[١] . أما الرواقيون ، فقد تشدّدوا أولا فى شرح الأرادة ، وأخيرا سلموا بأن الفضيلة نظرية وعملية فى آن واحد .

وبديهى أن هذه المسألة كانت « فى عصر فيلون ، من أشد المسائل حيوية . إذ كان يتعين آنئذ تحديد المركز الذى يجب أن يشغله فى التربية الأخلاقية ، كل من المعرفة النظرية والتمرين العملى . وقد رأينا كيف شرح فيلون الحلّ الكلبى للمسألة ، شرحا قويا موافقا للمذهب ، فقال : ليس الإنسان فى أصله وفطرته طيبا أو شريرا ، بل خلق والفضيلة فيه بالقوة ، ثم أصبح إما سيئا أو شريرا بالسقوط فى اللذة ، أوطيبا بمقاومتها عن طريق المجهود .

وإذا كان يوجد فى هذا الزهد شىء من العناصر العقلية [٢] ، فهو بلا مراء ضئيل جدا ، ومضحى به فى سبيل الإرادة . لذلك لا يمكن إلا أن ندهش عندما نرى فيلون بعدئذ يسلم مع أرسطو ، بوسائل الفضيلة الثلاث : الطبيعة ، والمران ، والتربية ، فهذا تناقض ظاهر مع المذهب الكلبى . وقد اتخذ فيلون هذه الصيغة بمعنيين مختلفين نوعا ؛ فبالمعنى الأول ، هذه الوسائل الثلاث هى التى يجب أن تتعاون معا لإنتاج الفضيلة ، إذ أن الطبيعة والزهد والتعليم متحدة معا ، مثل « النعم » الثلاث [٣] ؛ وبالمعنى الثانى ، يكون كل من هذه الوسائل ، متحدة وحدها ، كافية لتقودنا إلى الفضيلة . فالإنسان الكامل بطبيعته ، دون حاجة إلى مجهود أو تعليم ، يقابله الزاهد الذى يكتسب الفضيلة بالكدّ والمشقة ، كما يقابله ذاك الذى يكتسبها بالتعليم [٤] . وبهذا المعنى الثانى ، يمكن قبول المذهب الكلبى كوجهة نظر حقيقية وإن كانت جزئية .

---

١ — « أرسطو » عند « ديوجين اللائرسى » ، ٥ ، ١٨ .

٢ — المطالعات والتأملات الروحية .

٣ — « إبراهيم » ، ٥٤ ؛ راجع فى قطعة مشائية فى ٣٨ ، مصادر الفضيلة الثلاثة : الطبيعة الطيبة ، نصائح الشريعة ، وبذل المجهود . وليس الزهد ممكنا دون أن يكون له أساس طبيعى سعيد الطالع نوعا (وهذا متعارض تماما مع التعادل الأخلاقى الوارد فى « المجازيات» ، ١ ، ٩٥) . إن التعليم غير ممكن بلا جهد ، والجهد غير ممكن بلا تعليم (« إبراهيم » ، ٥٣) ؛ وراجع الصفات الطبيعية لموسى بدون التعليم ، (« حياة موسى » ١ ، ٢١ — ٢٣ ، وصفات الذاكرة « فى تغيير الأسماء » ، ٢١٢) .

٤ — « يوسف » ، ١ . هنالك ثلاث وسائل لاكتساب الفضيلة ، وهنالك ثلاثة طرز مختلفة من الحكماء .

لكن المعنى الأول ليست له ضد الزهد كل القيمة التي تبدو في بادئ الأمر . فعند ما اعتبر فيلون الطبيعة الطيبة مبدأ للتعليم ، قصر حديثه على الصفات العقلية ، دون الفضائل . وعند ما عكس الآية فجعل التعليم مبدأ للطبيعة (« مسائل في سفر التكوين » IV ، ١٢١ وما بعدها) ، كان كل ما يقصده هو أن الحكيم يعرف مباشرة ما يحتاج الإنسان العادى لتعلمه زمنا طويلا . وأخيرا فيلون لايتحدث إلا فيما ندر ، عن الفضائل الطبيعية ، كالواجبات العائلية ، بل إنه لايعترف لها بأية قيمة حقيقية إذا تناولها بالأسلوب الفلسفى [١] .

إلا أن الأمر ليس كذلك عند ما يتخذ من الطبيعة والتعليم والزهد ، ثلاث طرق طاردة أو مانعة بعضها بعضا ، لاكتساب الفضيلة . فهو عندئذ يقيد وظيفة الزهد والمجهود تقييدا عجيبا .

أولا — أيجوز أن توجد الفضيلة في النفس بطبيعتها ! ويقابل أو يعارض هذا التأكيد التفاؤلى جميع أفكار فيلون المتعلقة بالحالة الداخلية للطبيعة البشرية . فالإنسان في رأيه موصوف على أنه متعادل أخلاقيا ؛ فالله لم يشأ أن يوجهه بطبيعته لا نحو الخير ولا نحو الشرّ ، وذلك لكى يترك له حرية الاختيار ، ومن ذلك فضل الاختيار . ومن جهة أخرى ، يسلم بوجود شرّ أصلى ، وينسب هذا العيب للمخلوق بوجه عام ، بحكم أنه ولد [٢] . ومما لا شك فيه أن هذا التشاؤم مرتبط بملاحظات أخلاقية ، كما أنه مرتبط ، في الوقت نفسه ، بنظريات المادة التي تدخل على العالم عنصرا من عناصر النقص [٣] . وفضلا عن ذلك ، فهو مرتبط أيضا بنظرية الأورفيين عن الجسد ، الذى تحمله النفس معها كالجثة ؛ هذا الجسد المقيدة بقيوده ، والذى هو أساس كل دنس وكل شرّ . [٤] والواقع أن هنالك طبائع متحدة اتحادا وثيقا بالروح البشرية وهى

---

١ — هى جميع مشاعر الأسرة ؛ راجع de par. col. ، ٤ ، ص ١٥ ؛ ٦ ، ص ١٩ — ٢٠ الخ .

٢ — « حياة موسى » ، ٢ ، ١٤٧ . إن الخطيئة فطرية فى طبيعة الحادث ، فعند الإنسان تتكاثر الرذيلة منذ سنى الحياة الأولى (« فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٥٧ ، ٣٦٥) ؛ الشر مثبت فى الإنسان ، نفس المرجع ، ٢ ، ٥٤ (« هاريس » ، ٢٤) .

٣ — تقابل عالم ما تحت القمر للسماء (« فى سفر التكوين » ٤ ، ١٥٧ ، ٣٦٥) .

٤ — « فى الاجتماع » ، ٨٤ ؛ رفى « سفر التكوين » ، ١ ، ٤٥ ، ٣٠ ، إن رذيلة آدم هى أنه

طبائع سيئة ملعونة بذاتها ، وبقطع النظر عن كل خطأ : وتلك هى اللذة المغوية ، والجسد الذى هو أساسها . على أن هذه الفكرة مختلفة نوعا عن الخطيئة الأصلية التى قورنت بها أحيانا [١] . فالخطيئة الأصلية اختيارية ، أما اللذة المغوية فإنها طبيعية غريزية ؛ والخطيئة الاختيارية أقرب إلى الخطأ الذى ارتكبه آدم ، عند ما اندفع العقل ، وهو أخلاقيا على الحياد ، فى طريق اللذة .

على أن هاتين الفكرتين عن الحالة الداخلية للطبيعة البشرية ليستا متخالفتين إلا ظاهريا . وعدم الاكتراث الأخلاقى والإثم ليسا منسوبين إلى كائن واحد بالذات . فالكائن الأخلاقى الذى ليس إلى الخير ولا إلى الشرّ ، ليس هو الإنسان المركب ، بل هو العقل المستعدّ للولوج فى الجسد ، والذى لم يلج فيه بعد [٢] . فهو حتى تلك المرحلة ما زال داخلا فى دائرة عالم سام ؛ بل ويستطيع أن يظل فيه ، كما يتبين من إحدى الفقرات المتعلقة بأصل النفوس [٣] . والعقل لايتخذ جسدا إلا بعد أن يمسّه السّحر ، وتجدّ به أعاصير الحادث . هنا يبدأ الخطأ والإثم ، على ما يبدو ؛ لأن الجسد سيئ فى ذاته ، لأن الحياة مع الجسد تحوى حتما لذّات سيئة فى ذاتها ، وإذا فالإنسان سيئ بطبيعته .

والآن كيف نستطيع التوفيق بين هذه الفكرة والحكمة بالطبيعة ؟ قد يجب أن نفكر أولا فى النفثة الإلهية الموجودة فى نفس كل إنسان ؛ لكن هذه النفثة مجرّد قوّة غير عاملة من قوى الفضيلة ، فهى بذاتها تظلّ ميتة [٤] . وفيما يتعلق بالفضائل التى قد يكون الإنسان ميالا لها بطبيعته ، فقد رأينا منذ قليل ماذا يجب أن يكون رأينا بشأنها . على أن وصف الحكيم يزيد ، بطبيعته ، فى هذا التناقض ؛ فهو حائز على

غادر الخلود ليدفن نفسه فى الجسد (انظر نظرية الملائكة : النفس الإنسانية ، حسب رأى افلاطون ، معتبرة نفسا هوائية يجتذبها الشر) .

١ — « رينان ، تاريخ إسرائيل » ، ٥ ، ٣٥٩ .

٢ — « المجازيات » ، ١ ، ٣١ ، ٩٥ : العقل الأرضى ليس طيبا ولا سيئا .

٣ — « فى الجبابرة » ، ١٥ ، حيث نجد وصف سقوط النفس فى الجسد .

٤ — « المجازيات » ، ١ ، ٣٤ ، ٤٢ ، ٥٤ و (إن العقل المتوسط موجود فى الجنة (الفضائل) ، لكن النفس لاتعمل بها ، أو لاتمارسها .

فضيلة يكتسبها دون حاجة إلى معلم ، ويمتلكها دون مجهود ؛ بل هو على الأحرى معلم نفسه ؛ إذ أنه يثابر دون أن يخشى خطر الزلل ، وهو فى حمى من جميع أفكار الرذيلة المضطربة . إنه أسمى من الزاهد ، الذى يظل دائما على أرض مَزلَقة ، وأسمى من الإنسان المتعلم الذى أنفق زمنا طويلا لاكتساب الحكمة[1] . وهذه الصورة ، قد تعرّفنا على كثير من خصائص الحكيم الرواقى وسماته ، وخاصة تلك المتعلقة باستحالة فقد الحكمة ، إذ أن الحكمة فى نظر الرواقيين مكتسبة دائما . وربما كان من الأصوب مقارنة الحكيم الرواقى بالآلهة ، الذين يملكون الحكمة بطبيعتهم ، خلافا للحكماء ؛ وسنثبت هذه الفكرة فيما بعد .

وللتوفيق بين هذه التأكيدات المتناقضة ، يجب أن نتفهم اختلاف وجهات نظر فيلون . فالحكيم بطبيعته له معنيان ؛ فهو يعنى أولا طريقة وجود ، وحالا من أحوال النفس الإنسانية ؛ كما أنه يعنى ثانيا كائنا حقيقيا ، لكن هذا الكائن لن يصبح إنسانا .

هذا ، وقد رأينا فى نهاية الفصل الخاصّ بالزهد ، كيف أن عنصرا غريبا عن المجهود الإرادى للزاهد تدخل لإكمال عمله . وكان هذا العنصر هو رغبة فى الخير تكون عن إلهام من الله . وإذًا ، يوجد فى الأخلاقية إلهام مفاجئ غير إرادى خارج عن سلطة الإنسان ، إشراق داخلى يكشف فجأة جمال الفضيلة .

وهنا نرى ظهور عنصر غريب كل الغرابة عن المذاهب الأخلاقية اليونانية ، التى فيها تكون جميع المبادئ محلا للتفكير والمناقشة [2] . وكان يجب أن يكون هنالك حظ باهر ، فى تاريخ الأفكار الأخلاقية العصرية ، باسم الاندفاع المباشر للضمير الأخلاقى وللقلب . ولكن أليس هذا على الأحرى ظهورا فيه تردد وارتباك لفكرة الضمير الأخلاقى ، باعتباره قوّة الحكم ، وقوّة توجيه الأعمال توجيها « تلقائيا » ؟ لقد كان اليونانى يرمى دائما إلى سيطرته على نفسه ، وكانت أعلى درجات الأخلاقية عنده هى أيضا أقوى وأثبت صورة من امتلاك الإنسان لنفسه . لكن الأمر على نقيض

---

١ — « فى الاجتماع » ، ٣٧ ؛ « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٣٨ ، ٣٤٩ ؛ « فى بلبلة الألسن » ، ١٤٨ « فى تغيير الأسماء » ٢٦٣ .

٢ — إن تأمل أو تفكير أرسطو وانجذاب افلاطون هما من قبيل العقل لا العمل ، وهما نتيجة لنشاط الفاعل

ذلك هنا ، حيث النشاط الأخلاقى هو عبارة عن هجر الإنسان نفسه وامتلاك الله [1] ؛ وهذا الامتلاك يعبر عن كل ماهو غامض لاتفكير فيه من أرفع أفعالنا ، بالنسبة إلينا . وذلك الاندفاع نحو الله هو ما سماه فيلون حبًّا ؛ ولكن السبب طبيعتنا الناقصة فى جوهرها ، لن ندرك هذا الحبّ بنفسنا .

وكذلك الأمر فيما يتعلق بشعور السعادة والسرور الذى ينشأ فينا من الفضيلة . فقد كانت السعادة دائما معتبرة ، فى جميع المذاهب الأخلاقية اليونانية ، الغرض النهائى . ولقد عرفنا كيف حاولت المذاهب الفلسفية أن توفق بين السعادة والفضيلة بأن ميزت بين الشهوة الحسية والشعور السامى ذى القيمة الأخلاقية . وكان هذا الشعور يستمدّ قيمته من مصاحبته للفضيلة دون سواها . بل إن أرسطو اعتبر الفضيلة ملحقة للحكمة ، كما أن الرواقيين ميزوا بين السرور ، « الشهوة الطيبة » ، الناشئة عن النفس الفاضلة ، وبين اللذة ، أى الشهوة التى تثير الاضطراب فى النفس . فجميع هذه الاتجاهات الفكرية والتعبيرات نجدها موجودة عند فيلون [2] ، لكنها لاتعتبر الجانب الجوهرى فى رأيه .

ويوجد فى الآداب اليونانية فكرة تشاؤمية معبرعنها بجلاء عند « أوريبيد » [3] ؛ هذه الفكرة ترى أن السعادة لا يمكن أن يصل إليها الإنسان ، ولا يعرفها إلا الآلهة لاغير . وهذه السعادة كما كانوا يقولون ، خاضعة للقدر وللآلهة معا . وهذه الفكرة تكوّن موضوع جلّ المآسى التمثيلية المفجعة اليونانية ، وهى قابلة لتفسيرات متفاوتة الدقة ؛ بحسب ما إذا وضعنا السعادة ضمن الخيرات الخارجية ، أو ضمن الفضائل . وفى سبيل التحرّر مما فى هذه النظريات ، عمد الرواقيون إلى جعل السعادة فى حالة الإرادة الفاضلة ، هذه الإرادة التى تتعلق دائما بنا . لكن هذه النظرية لم ترق لفيلون ؛ فهاجمها قائلا بأن السعادة أمر محال للإنسان ، وإن الله وحده يملك الفرح والسرور

---

١ — راجع الفصل السابق .

٢ — السعادة = الغاية ، « حياة موسى » ، ٢ ، ١٥٠ ؛ السعادة = كمال الخيرات الثلاثة (« فى سفر التكوين » ، ٣ ، ١٦ ، ١٨٨) . وراجع فيما يتعلق بالسرور الفقرة الأولى فيما سبق .

٣ — راجع « أوريبيد » لدى « أرسطوفان ، ضفادع » أبيات ١٢١٧ — : ١٢٢٠ ليس لأحد السعادة التامة .

والسلام المقيم ، وهو وحده الذى يستطيع أن يتمتع بعيد لا تنقطع أوصاله [١] . وإذا كان صحيحا أن الإنسان يستطيع أن يشعر بسرور ناقص ، فذلك ، حقا ، لا يتمّ إلا بارتباطه بالله ، الذى هو مصدر كل سرور [٢] .

وفى المذهب التصوّفى تركيب بين وجهتى النظر الرواقية والتشاؤمية ؛ فهو يوافق مع الرواقيين فى أن السرور مرتبط بالفضيلة ، لكنه يجعل الفضيلة وحدة إلهية أسمى من الإنسان ، ومملوكا لها أكثر مما هو مالكها [٣] ؛ ويرى أيضا فى الفضيلة هبة إلهية ومكافأة [٤] . فالسرور ليس خاضعا للمجهود الفردى ، بل هو يدخل فى النفس كأنه آت من الخارج ، وينفذ فيها بطريقة غير منتظرة . وعندئذ ، وقد انذهلت النفس وافتتنت بهذا السرور ، لا تجرؤ على الاعتقاد بمثل هذه السعادة ، كما لا تجرؤ على أن تعزو هذا السرور لذاتها [٥] . وليس هذا السرور ناتجا عن الزهد أو عن العلم ، كما لا يمكن أن يكون ناشئا عن المجهود ولا عن التعليم . ذلك لأنه ، كما أوضحنا ، لا يتفق مع حالة الغناء ، فلا يمكن إذاً أن يولد إلا من نفس غير قابلة للفساد ، سمت على كل عنصر فان فى العالم المعقول [٦] .

وهذا السرور ، مع ما يصحبه من إلهام وصلوات شكر ، هو بلا شك مختلف نوعا عن السعادة الهادئة التى يتكوّن منها المثل الأعلى اليونانى . ولكن فى هذا التصوّر ، المضطرب نوعا ، يجب أن نميز بين عنصرين سينقسمان فيما بعد . أولا السرور التصوّفى والانذهال الذى يصحب اقتراب الله ؛ لكن هذه الفكرة لا يجب أن تخفى فكرة أخرى أشدّ منها غموضا ، وهى الرضا النفسى الذى يصحب القيام

---

١ — de Septen. ، ٥ ، ٢ ، ٢٨٠ ؛ « إبراهيم » ، ٢٠٠ — ٢٠٨ .

٢ — « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٨ ، ٢٥٩ .

٣ — الفضيلة ملكة ، « المجازيات » ، ٢ ، ٦٥ .

٤ — « فى الثواب والعقاب » ، ٤ ، ٢ ؛ ٤١٢ ، مولد السرور (إسحق) من الله سر من الأسرار ، المجازيات » ، ٣ ، ٢١٩ .

٥ — بهوس من قبل الله (« فى الفرار » ، ١٦٨) للشعور بالفرح ؛ « فى الرؤيا » ، ١ ، ٧١ .

٦ — « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٢٢ ، ٣٤٠ ؛ راجع الشرح الرمزى للكلمة التى (= حاسة ، شهوة) التى تركتها سارة لتلد إسحق .

بالفضيلة والذى يمنحها مكافأتها . وهذه الفكرة ، التى كثيرا ما تذكر اليوم ، وجدت هنا تعبيرها الأول .

ونستطيع أن نفهم الآن ماهى الحكمة الطبيعية ، أو التى يتعلمها الإنسان من تلقاء نفسه . إنها ما هو موجود فى الكائن الأخلاقى مباشرة ، أى ما يأتى من قرارة نفسه لامن مجهوده . والطرافة الكبيرة فى المذهب الفيلونى ، الذى سيختلط دون عناء فى هذا الصدد بالأفكار المسيحية ، ليس هو اكتشاف ما لايمكن أن يكتسب فى الضمير الأخلاقى فحسب ، بل هو على الأخص جعله فى المكان الأول ، واتخاذه مركزا للحياة الأخلاقية . نعم إنه لم يذكر كلمتى « حدسى » و« استنتاجى منطقى » ، لكنه أراد بيان مثل هذا التمييز عند ما قارن الحكمة التى يتعلمها الإنسان من تلقاء نفسه بحاسة النظر ، وعند ما قارن التعليم بحاسة السمع [١] .

وترتبط بهذا الحدس الأخلاقى المباشر ، الخطوط الأولى لنظرية فى النعمة . نعم إن « كل شىء هو نعمة من نعم الله » ، ولكن للعمل الإلهى فى النفس درجات متعددة فليست النعمة هبة خاصة بالطيبين ، إذ أن الله يمطر نعمه باستمرار على جميع الكائنات ، ومع ذلك فإن مقدرة الكائنات [٢] على تقبل النعم تختلف باختلاف طبائعها [٣] . فعند الحكيم الذى يتعلم من تلقاء نفسه ، هذه المقدرة أوسع ؛ فهو وحده يستطيع أن يسمى ابن الله وابن الحكمة [٤] بينما غيره ليسوا إلا أبناء اللوغوس . وللحكيم نعمة خاصة ، هى المثابرة فى أعماله [٥] . ويلاحظ أن النعمة هى قبل كل شىء هبة بالمجان غير منتظرة . وغير مستندة إلى الاستحقاق والفضل ، أى أنها بسبب ذلك غير مستندة إلى طبيعة الكائنات .

---

١ – « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ٥٩ .

٢ – « فى سفر التكوين » ، ١ ، ٩٦ (« ڤندلند ٤٩ – ٥٠) ، « فى مقدمى القرابين » ، ٥ ، ٢٢٤٢ ـ

٣ – « فى السكر » ، ٣٢ .

٤ – باعتبار أن إسحاق (الحكيم المعلم نفسه) مطابق للفرح .

٥ – راجع خاصة رسالة « فى هجرة إبراهيم » ، ٣١ – ٣٦ ؛ جميع الخيرات تأتى إليه من تلقاء نفسها دون عناء : النفس لاتلد إلا مواليد أموات ، والله لا يلد إلا كائنات كاملة . وهنا أورد فيلون تجربة شخصية للإلهام .

وهذه الفكرة لانجدها عند فيلون فى تفصيل . ومع ذلك ، فهو يلاحظ أن الله يستقبل أحيانا المذنب * ، وإن بين الذين يحاولون معرفة الله لايحظى بمعرفة ذاته إلا العدد القليل جدا ، رغم تساويهم فى الفضل . وكان فيلون أوّل من بين التناقض الأساسى الذى ستقتتل فيه بعدئذ نظرية النعمة ، رغم أنه لم يكوّن عنها فكرة واضحة؛ فنرى من جهة ، أن الفضل أو مقدرة تقبل النعم خاضع للنعمة وللهبة الإلهية ؛ ونرى من جهة أخرى ، أن النعمة خاضعة للفضل ولمقدرة الكائن . وعلى كل ، فالحكيم الذى يتعلم من تلقاء نفسه هو الذى يبين على أحسن وجه أن النعمة الإلهية ليست خاضعة لأىّ نشاط إنسانى .

هذه هى الحكمة بالطبيعة ، التى تعتبر طريقة وجود للنفس . لكن الحكيم بطبيعته معتبر أيضا كائنا حقيقيا واقعيا . وقد شرح لنا الكتاب الأول من « المجازيات » مكانه فى هذا النظام . فليس هو بحال من الأحوال ، نوعا من الحكيم الذى يمكن أن نجده عليه بيننا ، نحن معشر الفانين ، بل هو عقل خالص ، غير مرتبط أىّ ارتباط بالجسد والمادة ؛ عقل خالص لايقتصر على امتلاك الفضيلة كالعقل الأرضى ، بل ويعمل بها فى مثابرة [1] . وهو يمثل الفكرة المعقولة ، المقابلة للحقيقة الأرضية ، ويماثل الإنسان السماوى أو الإلهى . إنه الحكيم الرواقى بفضيلته غير القابلة للفناء ، ولكنه منقول إلى عالم أعلى منا ، إلى عالم يمكن أن يتعالى عنه — مثل اللوغوس — إنه الوسيط بين الله وبنى الإنسان . إلا أن هذا الكائن الحقيقى ليس مختلفا عن حالة النفس التى وصفناها الآن باسم الحكمة التلقائية . فعند فيلون ، لايوجد إلا حدّ غير مستقرّ بين قوّة النفس أو خاصتها ، وبين الكائن الحقيقى ؛ فالحكمة التلقائية ، أى التى لايتعلمها الإنسان من نفسه ، هى على الأحرى ، نفوذ أنفسنا ذاتها فى ذاك الشخص السامى السماوى .

هكذا ، نرى كيف أمكن التوفيق بين الحكمة بالطبيعة وبين نظرية الشرّ الأصلى ،

---

* تشجيعا له على الإنابة .

١ — هذه صورة الرجل السماوى ، « المجازيات » ، ١ ، ٥٥ ؛ قارن إسحاق الحكيم الذى علم نفسه (« فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٢٧ ، ٣ ، ٣٤) ، والذى يتخذ المثابرة رفيقا دائما له .

وهذه الحكمة ليست متناقضة مع مبدأ الزهد ؛ إذ أن المجهود والعمل هما من أفعال الإنسان ، ومن أفعاله الإرادية . والأثر التصوفى للنعمة ينضمّ إلى ذلك لإتمامه والسير به إلى الكمال ، ولولا هذا الأثر ، لظلّ ما ينتج عن النشاط الإنسانى غير ملائم وناقصا . نعم ، إن عمل الفضيلة له قيمته فى ذاته ؛ ولكن له أيضا مكافأة ليست فى ذاته ، بل تأتى إلى النفس من الله . فالمتصوّف الذى ينتظر ويتلقى كل شىء من التأثير الإلهى ، يجعل للزهد معناه وغرضه . ومن ثم . نستطيع أن نفهم معنى تفسير تغيير اسم يعقوب (الزاهد) إلى إسرائيل (الذى يرى الله) .

وليس هذا تقدما إنسانيا ، بل هو تحوّل إلى كائن أكثر من بشرى ؛ فالإنسان باعتباره إنسانا لايتجاوز المجهود الزهدى . « إنه ليكفينا للحصول على الخيرات الناشئة عن العمل والمران . أما الخيرات التلقائية ، التى تكسب بلا تصنع أو تدبير بشرى ، فلا أمل فى الوصول إليها ؛ ذلك ، بأنها إلهية ، وأن العثور عليها يتطلب طبائع غاية فى الطيبة والسعادة مفارقة للجسد الفانى » [١] . وربما وصل الزاهد ، فى نهاية كفاحه ، إلى حدس الإله . ولشرح هذا التأكيد ، لايكفى فقط الا لتجاء إلى ضرورات التفسير المجازى ؛ إذ أن معناه أيضا ، هو أن عملا إلهيا يضاف إلى المجهود الإنسانى لإ كمال الحكمة . ولا عجب ، فالحكمة هى معرفة الله ، والله وحده هو القادر على إظهار طبيعته للنفس [٢] .

ثانيا — عند ما أكّد فيلون أنه من الممكن الحصول على الحكمة بالتعليم ، يجب أن نفصل فى الحال بين معنيين لهذا التأكيد ؛ إذ يحتمل أن يكون بينهما لبس واختلاط من جراء ما درجنا عليه فى تعبيراتنا الحديثة .

فالمعنى الأول يطابق المسألة القديمة ، التى كانت ترجع إلى تعاليم ستراط ،

---

١ — « فى تغيير الأسماء » ، ٢١٩ .

٢ — راجع « فى هجرة إبراهيم » ٢٦ — ٣١ . وباقى أعمال الزاهد هى : الهرب إن لم يبلغ درجة كافية من القوة ، ثم الكفاح ، وأخيرا ثمرة الكفاح وهى السرور . الزهد هو من خصائص الطفل ، والحكمة من خصائص الكامل .

وهى : هل يمكن تعلّم الفضيلة ، كما يمكن تعلّم فن الزراعة أو صناعة الأحذية ؟ ومقارنات سقراط العادية فى هذا الصدد ، أكثر من أساس تعليمه ، كانت تؤدّى إلى حل المسألة حلا إيجابيا . وقد أورد بلوتارك أيضا هذا الحل فى رسالته الصغيرة : « يستطيع الإنسان أن يتعلم الفضيلة » . أما فيلون ، فقد أبدى فى هذه المسألة رأيا مخالفا كل المخالفة ، لذلك المستمدّ من الفلسفة السقراطية ؛ فهو يظن أن الفضيلة نظرية وعملية فى آن واحد ، وأنها تشمل التعليم والعمل معا .

أما المعنى الثانى ، فهو مختلف عن ذلك كل الاختلاف . إذ كلما تقدمت العلوم ، أخذ نطاق الدراسات يتسع اتساعا كبيرا . ففى اليونان ، فى عصر بركليس ، كان العلم مقصورا على البحث فى العناصر ، وعلى مطالعة مؤلفات الشعراء . وبعبارة أخرى ، لم يخرج التعليم وقتئذ عن الدائرة الأولية والأخلاقية ، فلم يكن هنالك تعليم علمىّ حقيقى . بعكس الأمر فى عصر فيلون ، فقد سادت فيه خطة دراسية معقدة مثقلة ، تقاسمت الزمن فيه المواد الأدبية والعلمية . وكان للدراسة العلمية أهمية كبرى ، دونها أهمية الفنون العملية والرياضة البدنية والموسيقا [1] . وهذه المعارف التى كانت تسمى معارف عامة ، أو فنونا حرّة ، كانت تسبق تعليم الفلسفة بالمعنى الخاص الحقيقى . وإنه بشأن هذه المعارف كانت هناك مشكلة كبرى وضعت حينذاك كما توضع الآن ، وكما توضع كلما حدث تقدم علمى فائق السرعة يؤدّى إلى فقد التناسق بين المعلومات المكتسبة وتعليم الناشئة ؛ أى إنه قبل إعادة التناسق ، تقع دائما فترة اضطراب لم يكن وجد فيها بعدُ الاستخدام التربوى للمعلومات الجديدة . وفى هذه الفترة ، تبدو تلك المعارف وكأنها ترف لافائدة منه فى تحقيق الغرض الأساسى للتربية ، بما أن هذا الغرض ليس هو المعرفة البحتة .

تلك هى المسألة التى وضعها فيلون ، عقب عدد كبير من علماء الأخلاق الأقدمين . ما هى العلاقة بين المعارف العامة والفضيلة ؟ هل المعارف العامة ضرورية ؟ وفى حالة الإيجاب ، هل هى كافية ؟ وقد كانت الإجابات عن هذا السؤال مختلفة اختلافا بيّنا

١ — Kappes, Lehrbuch der Gesch. der Paedagog. جزء ١ ص ١٧٤ (مونستر ١٨٩٨) .

بحسب الروح الخاصة لكل فريق : محترفى التعليم من جهة ، والفلاسفة من جهة أخرى . فبعضهم ، وهم السفسطائيون ، كانوا يعتبرون أن البلاغة هى الفن الأسمى الذى يكفى لجميع شئون الحياة العملية . أما المعارف العامة والفلسفة نفسها ، وإن كانت لاتخلو من فائدة ، فيجب أن تخضع للغاية من البلاغة فى نهاية الأمر .

وقد بين « شيشرون » فى الصورة التى وضعها للخطيب [١] ، أن هذه المعارف العامة والفلسفة ليست إلا كنز براهين ومعلومات مشتركة ، الغرض منها وضع الخطبة فى ثوب قشيب . لكن الفيلسوف المعتدل « سنكا » قد أوضح الرأى المخالف تماما ، وهو رأى الفلسفة التى كانت سائدة فى ذاك الوقت ؛ إذ برهن بإسهاب على أن المعارف العامة لاتكفى بحال من الأحوال لتكوين رجل الخير ، لكنها مع ذلك ضرورية ، شأنها فى ذلك شأن معرفة الأدب قبل قراءة مولفات الشعراء [٢] . وهنالك رأى حاسم مختلف كل الاختلاف ، أبداه فيلسوف مجهول من أنصار المذهب الفيثاغورى الجديد فى كتابه « لوحة (أو لغز) قابس » [٣] ، إذ رفض المعارف العامة رفضا تاما ، باعتبارها لافائدة فيها للفضيلة .

وكان رأى « سنكا » المعتدل سائدا فى دوائر فلسفية واسعة النطاق ؛ كما نجده بعد ذلك بزمن قصير عند بلوتارك ، وعند معلم البلاغة مكسيم الصوري ، (مع ميل أكثر وضوحا نحو المعارف العامة) [٤] . وسنرى أيضا أن فيلون من أنصار هذا الرأى المعتدل ، لكنه يضيف إليه جدلا شديدا ضد أولئك الذين يريدون قصر الحكمة على المعارف العامة .

هذا ، ونجد مشكلة المعارف العامة قد توسع فى شرحها بخاصة فى رسالة : « فى الاجتماع » . ففى الفقرة الحادية عشرة نرى ترتيبا للمعارف العامة (النحو

---

١ — على حسب رأى « فيلوديم » كما بينه Arnim, Dio. v. Prusa

٢ — رسائل ، ٨٨ .

٣ — هذا المؤلف داخل ضمن كتب المؤلفين المجهولين من أنصار المذهب الفيثاغورى الحديث ، التى يرجع عهدها إلى القرن الأول للميلاد .

٤ — Diss. ، ٣٧ ، الفقرتان ، ٢ ، ٣ ؛ Plut. de lib. educ.

والهندسة والفلك والبلاغة والموسيقا) [١] ، يدل تفصيلها على أننا إزاء تربية يونانية بحتة . وفى لوحة تربية موسى [٢] ، نجد هذه المعارف العامة معارضة ، باعتبارها من تعليم اليونانيين ، بنظام تعليمى آخر : هو فلسفة المصريين الرمزية ، والآداب الأشورية ، وعلم الفلك الكلدانى . وهذه الفقرة الأخيرة تبين لنا أن فيلون قد استبعد علم الفلك ، وهو أمر جدير بالدهشة . فالفلك يظهر فى بيان مختصر ، سبق أن أشرنا إليه ، ثم يختفى نهائيا [٣] . ويرجع ذلك إلى المكانة الخاصة التى كان فيلون يضع فيها علم الفلك بالنسبة إلى الفلسفة ؛ فعلم الفلك « الكلدانى » كان فى نظره فلسفة كاذبة ، لكنها رغم ذلك كاملة فى ذاتها .

وإننا نعرف إلى حدّ ما ، شعور فيلون الشخصى إزاء هذا الركام غير المنتظم من المعارف المتنوعة . لقد قصّ علينا أنه تلقى فى صغره هذه التربية اليونانية ، وأنه جنى منها أحسن الثمار [٤] . وآثار هذه التربية بادية فى جميع مؤلفاته ، وقد أطلق عليها اسم يلائمها كل الملاءمة ، هو « المعرفة المتعددة النواحى » [٥] . حقا ، إنهم فى ذلك

---

١ — كثيرا ما نجد تبويبات مماثلة ؛ فى الزراعة و ، ١٨ : « القراءة ، الكتابة ، ودراسة الشعراء (ويبدو هنا أنها ليست مجرد قراءة ، بل هى تفسير لمحاولة استخلاص الحكمة) ، والهندسة ، وتمارين البلاغة » . وفى « فى السكر » ، ٤٩ لم يذكر إلا النحو والهندسة . وفى « فى الرؤيا » ، ١ ، ٢٠٥ ، أورد تبويبا كاملا جدا ؛ أولا ، النحو وعناصره الأولى هى القراءة والكتابة ؛ ثم هنالك جزء أعلى يشمل الشعراء والتاريخ القديم ؛ وبعدئذ الحساب والهندسة والموسيقا ؛ وأخيرا البلاغة بأقسامها المختلفة : الكشف والإلقاء ، والنظام ، والاقتصاد ، وعلم الذاكرة ، والتسميع . وفى رسالة de par. col. (٣ ص ١٢ — ١٣) يذكر النحو ، والحساب ، والهندسة . وفى هذه الفقرة يفصل بين الفنون المتعلقة بالجسد (الرياضة البدنية) ، وبين الفنون المتعلقة بالنفس . ونجد هذا التمييز عند « مكسيم الصورى » ؛ والتمييزات الأخرى تدل على أنه يجعل الأهمية الكبرى للفنون المتعلقة بالنفس : فالثقافة تتخذ طابعا يكاد يكون عقليا بحتا . وفى « سفر التكوين » ، ٣ ، ٢١ ، ص ١٩٣ ، أورد تعدادا لايختلف كثيرا عن الوارد فى رسالة « فى الاجتماع » : الهندسة ، الحساب ، العلوم النظرية الأخرى ؛ وفى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٤ ، ٢٥٦ . وهناك تبويبات أو تصنيفات أخرى : « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٤٧ ، ص ٢٠٥ ؛ « فى سفر الخروج » ، ٢ ، ٥٣٥ .

٢ — « حياة موسى » ، ١ ، ٢٣ .

٣ — ومع ذلك فالمعروف أنها داخلة ضمن المعارف العامة « سينيكا ، رسائل » ، ٨٨ .

٤ — « فى الاجتماع » ، ٧٤ ؛ نعم إنه لم يذكر إلا النحو والهندسة ، ولكن تعداده يكاد يكون دائما ناقصا .

٥ — « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٩١ ، ٣٩٢ ؛ شرحه ٣ ، ١٩ ، ١٩٠ .

العصر كانوا يتعلمون أشياء كثيرة ، ولكن دون خطة أو فكرة عامة ، وكان العقل مكتظا بشتى الذكريات . أما الغرض الذى كانوا يرمون إليه ، فكان على الأحرى وضع أكبر عدد ممكن من النظريات تحت تصرّف المتعلمين ، لا لإنضاج العقل بوساطتها . ومن هنا جاء التقعر الجارح الذى يبدو جليا فى مؤلفات فيلون . والأمثلة التى سنوردها تتجاوز بلا شك ، بعضها لا كلها ، ميدان المعارف العامة ، لكنها ستدل جميعها على طبيعة هذه التربية المكوّنة من أجزاء مجلوبة من هنا وهناك . إنها كانت قطعا مأخوذة من النظريات الفلكية ، ومن نظرات خاصة بعلم وظائف الأعضاء والطب ، وتفسيرات متعلقة بالأرصاد الجوية يدخل أغلبها فجاءة على الشروح والتفصيلات .

والآن سنمسّ هنا إحدى السمات العقلية الهامة لفيلون ، وهى شغفه بالأسفار التى تكشف عن ظواهر طبيعية وعادات جديدة ، وإنه من المرجح أنه قام نفسه ببعض الرحلات . نعم ، إنه لم يذهب إلى روما إلا عند بلوغه سنّ الشيخوخة ، ولكنه ذهب إلى القدس الشريف (أورشليم) فى شبابه . فدقته النسبية فى وصف الصحراء التى اجتازها العبريون عند الخروج ، وإيراده صورا جذّابة لم تستمدّ كلها من الكتاب المقدّس [١] ، يحملان على الاعتقاد بأنه اجتاز تلك الصحراء .

وصديق العلم [٢] يبدو باحثا دقيقا ، مهتما بجميع التفصيلات ، مستقصيا عن كل ماهو جميل المنظر ، مشوق السمع ، متغلبا على جميع العقبات وأخطار الأسفار فى سبيل بحوثه . ولا يصعب علينا أن نكشف فى هذا التصوير ، مذكرات الرحلات التى شغفت بها الأوساط اليونانية بعد عصر الإسكندر ، فروح التعميم تضيع فى التفصيلات المتعدّدة . على أن هذا هو العلم الذى احتجّ عليه « سنكا » ، مبينا عدم فائدته ، بما أنه لا يجعل الإنسان أفضل [٣] . لكن فيلون يخالفه فى الرأى ؛ إذ يرى أن

---

١ — « حياة موسى » ، ١ ، ١٩٢ .

٢ — « فى هجرة إبراهيم » ، ٢١٦.

٣ — رسائل ، ١٠٤ ، ١٥ .

هذا العلم ليس طيبا مقبولا فحسب ، بل هو مفيد أيضا ، بما أنه يحولنا من أشخاص عميان إلى متبصرين . والاسم الخاص لهذا العلم هو (إيستوريا) ، وهو اسم يدل على جميع المعارف الراجعة إلى الاستكشاف والاستعلام [١] .

وذوق فيلون الشخصي يبدو أيضا فى الطرائف والملح الغريبة كثيرا أو قليلا ، والعادات والطبائع والظواهر العجيبة ، التى تزين مؤلفاته . فقد أورد دون أىّ نقد ، الحيوانات التى تعيش فى النار ، والتى أمكن التحقق من وجودها ، كما يقال فى تراقيا [٢] ؛ والفلاسفة الهنود أصحاب الرياضات الذين ذكرت لهم مثل معروفة فى مؤلفات علم الأخلاق [٣] ؛ والملحة الخاصة بالجرمانيين الذين هاجموا أمواج البحر الصاعد [٤] . وفى عرض الشريعة ، ذكر التشريعات الأجنبية ليبين تفوّقها على شريعة موسى . وقد أشار إلى التشريع الفارسى الخاص بوطء المحرمات ، وقوانين أخرى مختلفة عن زواج الإخوة من الأخوات [٥] .

وهو لا يقل حبا لملاحظات التاريخ الطبيعى ؛ فقد عرف الحشرات التى أحدثت إحدى ضربات مصر العشر ؛ وسلّم – استنادا على شائعات – بأن النحل يولد من جثث الثيران ، وأن الزنابير تولد من رحم الخيول ؛ كما تحدث طويلا عن أسنان الثيران ، وتوسع فى غرائز الحبّ البنوى عند الحيوانات [٦] .

وأخيرا ، لإتمام رسم لوحة هذا البحث المتعدد الموضوعات ، نضيف أنه تحدّث عن عدد كبير من الفنون ؛ إما لكى يبين قواعدها ، أو لمجرّد ذكر أسمائها . وذلك بلا شك شذرات مماثلة لتلك التى وردت فى كتب من أمثال Manuels Roret. ، وهى

---

١ – « إبراهيم » ، ٦٥ ؛ راجع « فى السكر » ، ١٥٨ . وشرح هذه النظرية وارد فى شيشرون ، de Fin. ، وهو مستمد من « انطاكيس » (٧ ، ١٨ – ١٩ ، ٤٨ – ٥٥) . وسمات الباحث هى حب القصص والمشاهد .

٢ – « فى سفر الخروج » ، ٢ ، ٢٨ ، ٤٨٨ .

٣ – « فى الرؤيا » ، ٢ ، ٥٦ ؛ « إبراهيم » ، ١٨٢ .

٤ – فى الرؤيا » ، ٢ ، ١٢١ .

٥ – de spec. leg. ، ٣ ، ٣ ، ص ٣٠١ ؛ نفسه ، ٣ ، ٤ ، ٣٠٣ .

٦ – « حياة موسى » ، ١ ، ١٠٨ ؛ « فى مقدمى القرابين » ، ٦ ، ٢٥٥ ؛ de An. Sacr. ، ١٠ ، ٢٣٨ ؛ « فى الوصايا العشر » ١١٣ – ١١٨ . ومن هذا الذوق ، جاءت رسالة : فى الحيوان .

المؤلفات العديدة الفنية المكتوبة فى ذاك الوقت . ثم نراه يفصل أعمال الزراعة : من تقليم الأشجار وتطعيمها [١] . ثم بعد هذا يذكر الجهاز المائى المسمى الرفاص المخصص للرىّ ويصفه [٢] ، وأسهب فى بيان قواعد فن ركوب الخيل [٣] . أما عن الفنون الحربية ، فقد أشاد بأهمية الفرق الراكبة « الخيالة » [٤] ، وتحدث عن استخدام السهام الملتهبة لإبادة الأساطيل [٥] ، وأمدّنا بكثير من التفاصيل عن المصارعة وضروب الرياضة [٦] ؛ وهو يعرف دور التمثيل ويتردّد عليها [٧] ، ويشير إلى مبدأ علم الصوت المطبق فيها [٨] .

وهكذا بروح الطرافة هذه الخالية من كل أساس جدى ، عالج فيلون المعارف العامة والعلوم المرتبطة بها .

وللنحو فى نظره أهمية خاصة ، بسبب ما كان يعالجه من التفسير والتأويل [٩] . واستنادا على نظرية افلاطون (orat . ٤٣٠ ab) ، يرى أن الحكماء هم الذين اخترعوا اللغة والكلام ، ووضعوا فى الكلمات خواص الأشياء [١٠] . وأن اللغة البدائية

---

١ – « فى الزراعة » ، ٦ – ٧ ؛ quod det·pot· ins. ١٠٦ – ١٠٩ .

٢ – فى تبلبل الألسن » ، ٣٨ .

٣ – نفسه ، ٦٩ – ٧٢ .

٤ – نفسه ، ٨٥ – ٨٨ .

٥ – spec. legg ، ٦ ، ٣٤٠ .

٦ – « فى الاجتماع » ، ٥ ، ٩ ، ١٤ ، ١٩ ، ٧٢ ؛ « فى الزراعة » ، ١١١ – ١١٩ ؛ par. col. ، ٧ ، ص ٢٤ : تعداد الألعاب المختلفة ؛ « المجازيات » ، ١ ، ٩٨ ؛ de septen. ، II (II ، ٢٨٨) : صحة المضارع .

٧ – نقد مناظر الممثلين والراقصين (حياة موسى » ٢ ، ٢١١ ؛ in Flacc. ، ٥ ، ٥٢٢) . وهنالك مقارنات كثيرة مأخوذة عن المسرح ، « إبراهيم » ، ١٠٣ . وهنالك أيضا فقرة عن جلد مجنون متوج درسها « ڤندلند » Jesus als Saturnalien - König. Hermés. xxx III,p. 175

٨ – وهو يقارنها بالأذن ، de post. C ، ١٠٤ .

٩ – « فى المجازيات » ، ١ ، ١٤ ؛ توسع عن عناصر اللغة .

١٠ – « فى سفر التكوين » ، ١ ، ٢٠ ؛ ٤ ، ١٩٤ ص ٣٩٥ .

لا تقلّ دقة عن لغة الكلام الرياضية [١] ؛ وهذا بلا شك هو ما أتاح له اكتشاف معانى مجازية فى النصوص المقدسة عن طريق الاشتقاق [٢] ، مما سهل معرفة المعانى المختلفة التى تتخذها الكلمة الواحدة [٣] ، والاستعمالات الخاصة للتعبيرات المختلفة [٤] .

وليس هذا فحسب ، فإنه — أى فيلون — يعرف كثيرا من قواعد البلاغة ويطبقها باتقان . وكثير من توسعاته وشروحه فى هذه الناحية ، تمتاز جُلُّها بدقة الوضع ، وبالحيطة الشديدة فى بيان أقسامها ، وهذا ما يجعلها مشابهة للتمرينات التى يلجأ إليها معلم البلاغة لشرح الأفكار العامة ؛ ومن اليسير أن نجد لهذا نظائر عند معلمى البلاغة المعاصرين له أو المتأخرين قليلا عنه . على أنه ، ما تقف المقالات عند حدّ الإشارة إلى خطة موجزة ، تذكرنا بكتاب مدرسى من كتب البلاغة . وهكذا ، نرى مثال ذلك أن الحياء نجده قد توسع فيه فى ثلاثة أجزاء « المجازيات » ، ٢ ، ٦٥ (؛ كما نجد فى مولفاته [فيلون] شتى أنواع المقالات : مقالات النصح ، واللوم ، والمدح ، وخاصة مقالات المواساة . [٥]

---

١ — فى سفر التكوين نفس المواضع .

٢ — أمثلة فى الاشتقاق : « من يرث » ، ٢١١ ؛ « إبراهيم » ، ٤٧ ؛ نفسه ، ٥٤ ؛ نفسه ١٢١ ؛ « فى مقدمى القرابين » ، ٩ ، ٢ ، ٢٥٨ ؛ « فى سفر الخروج » ، ٢ ، ٦٢ (« هاريس » ، ٦٣) ؛ نفسه ، ٢٣٠ ؛ « حياة موسى » ، ٢ ، ١١٩ ؛ de pream. sacerd ، ٣ ، II ، ٢٣٥ ؛ « فى بلبلة الألسن » ، ١٥٦ . وبعض هذه الاشتقاقات مقتبسة من « كراتيل » e ٤١١ .

٣ — « فى الرؤيا » ، ٢ ، ٢٥٧ ؛ المعانى المختلفة لكلمة ἀπό ؛ « المجازيات » ، ٣ ، ١٨٩ ؛ نفسه ، ٢٢١ الخ .

٤ — « إبراهيم » ، ١٠ ، عن التسميات الممتازة ؛ راجع ٢ ، ٢١ ؛ « فى سفر التكوين » ، ١ ، ٩٩ ، ٧٠ .

٥ — نحاول أن نجمع هنا هذه الخطب ، وقد درس بعضها والأخرى مازالت فى حاجة إلى الدراسة :
أولا — مواعظ وردت قواعدها فى « الوصايا العشر » ، ٣٩ (يجب أن توجه على الأحرى إلى كل شخص على حدة ، لا إلى الجميع معا : خطبة الشريعة إلى أولئك الذين يريدون محصولا مضاعفا) de Justita. ، ١٢ . ٣٧١ ؛ (وإلى الذين يريدون أن يحلوا فى التكفير محل آبائهم المذنبين) de psec. Legg. ٣ ، ٢٩ ، ٢٣٥
ثانيا — خطب اللوم موجهة إلى الذين يحتقرون الأرملة واليتيم) « حياة موسى » ، ٢ ، ٢٤٠ — ٢٤١ (، وإلى الحانثين فى القسم « فى الوصايا العشر » ، ٨٨ — ٩٢) ، والذين لا يكرمون أبويهم (نفسه ، ١١٣ — ١٢١) ، وإلى الأشراف الزائفين (« فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٨٠ ، ٣٨٢ . — ٣٨٣) . ولا نستطيع لضيق المقام ، إيراد جميع خطب المدح واللوم الواردة فى مؤلفاته .

وللكلام أهمية أساسية ، باعتباره سلاحا للكفاح ضد الطيب والشرير . فالشرير يلجأ إلى تدليلات ومقالات سفسطائية للتوصل إلى إغراء الطيب ، عندما لايكون هذا الأخير قد حصل بالتربية على وسائل الدفاع عن نفسه . وربما خان الكلام الرجل البسيط الذى لم يتلق تربية أساسها المعارف العامة ، وفى هذه الحالة يكون من الخير الامتناع عن كل مناقشة وجدل [١] .

والطب لا يدخل عند فيلون ضمن المعارف العامة ؛ ومع ذلك ، فقد أورده وجعل له نفس مركز الفنون الأخرى المتعلقة بالمعارف العامة ، وأدخله فى تصنيفات لاحقة [٢] . وعلى كل ، فمن المؤكد أن فيلون تلقى دراسة طبية . إذ أنه عرف بعض نبذ المجموعة الإيبوقراطية . وفى هذه المجموعة ، نجد رسالة عن العدد سبعة ، وقد استقى منها بعض الأفكار عن الأعداد ؛ وإنه مما تجدر ملاحظته أن أكثر الأمثلة التى أوردها للتدليل على خاصة أو قوة هذا العدد ، مأخوذة عن الطب [٣] . ومشاكل الضمير الطبية ، الموضوعة غالبا بمعرفة الإيبوقراطيين ، قد ذكرها فيلون مرارا ، لكنه أبدى تدقيقا أشد فى حلها [٤] . وهنالك رأى عن مركز الروح فى القلب أخذه الرواقيون عن الأطباء ، ونرى فيلون يذكره مرتين على اعتبار أنه طبى بحت [٥] .

ثالثا – خطب المدح : خطاب إخوة يوسف إليه عن فضائله (« يوسف » ، ٢٤٦ – ٢٥٠ .

رابعا – خطب العزاء : خطبة إبراهيم حيث شرح قمع الشهوات التى حللها «ڤندلند» فى Die Kynisch-st. Diatribe ، ص ٥٦ ، وهى مرتبطة بـ « كرانتور » كما جاء فى Cicéron, Tusc. ، ٣ ، ٧١ . (خطاب يعقوب عن يوسف ، « يوسف » ، ٢٣ – ٢٨) ؛ ونجد مايوازيه فى بلوتارك : Consol. ad Apoll (عن أنواع الموت المختلفة) ؛ ولدى سنكا (Consol. ad Mars. ، ٢٠ ، ١٧ ، ٣١ ، ٣٠ ، عن الموت المستمر) . خطاب فى « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٧٣ ، ٣٠٣ ، حيث يوصى بعدم الاكتراث .

خامسا – خطاب أو شروح خطابية عن موضوعات مختلفة : عن النبى « إبراهيم » ، ٦٣ – ٦٦ ؛ عن الارتباط الجنسى ؛ خطاب يوسف إلى زوجة بوتيفار (« يوسف » ، ٤٢ – ٤٩) .

١ – « فى هجرة إبراهيم » ، ٧٢ ، ٧٩ – ٨٢ ، تقابل أو تعارض بين السوفسطائيين ذوى الكلام الجميل والنفس الشريرة ، وبين الخيرين الذين لايحسنون التعبير .

٢ – Galien, Protrept. c.s (Scr. Min. t. I p. 106 Marq).

٣ – « فى خلق العالم » ، ٨٩ – ١٢٨ ؛ وقد ذكر « إبقراط » فى الفقرتين ١٠٥ ، ١٢٤ .

٤ – « يوسف » ، ٧٦ .

٥ – عرض هذا الرأى أولا على أنه مشترك بين الأطباء وعلماء الطبيعة (« المجازيات » ، ٢ ، ٦) ؛

لكن الطب كان عند فيلون معينا لاينضب لاستقاء مقارنات الغرض منها شرح الحياة الأخلاقية . والاستشارة التى يقدمها الحكيم إلى الانسان السائر فى طريق التقدم ، مصورة بجميع تفاصيلها ، كأنها استشارة طبية[١] ؛ فالشهوة مقارنة بقوباء[٢] ، واستئصالها بمعرفة العالم الأخلاقى يقارن بجرجة مؤلمة تجرى دون إخبار المريض [٣] .

على أن مدى اطلاع فيلون فى الطب [٤] ، وفى علم وظائف الأعضاء [٥] ، لايتجاوز حدود هذه المقارنات .

ولاستكمال وصف هذه المعرفة المتعددة النواحى ، يجب أن نلاحظ أن المعارف والشروح المتعلقة بعلم الأرصاد الجوية ، لاتتجاوز عند فيلون ما كان يستطيع تعلمه

ثم عرض فى مكان آخر (نفسه ، ٥٩) على أنه خاص بالأطباء . وفى فقرات أخرى ربط أيضا « علماء الطبيعة » بالأطباء حول رأى خاص بالهضم .Spec. legg ، ٢ ، ١ ، ٣٠) . وجاء نفس هذا الارتباط (فى سفر التكوين ، ٢ ، ١٤ ص ٩٦) حول رأى متعلق بمدة الحمل . ويلاحظ هنا شهادة هامة عن العلاقات بين المذهب الرواقى والطب فى مستهل العصر المسيحى .

١ – .F. g. Mangey « فى العناية ، ٢ ، ٦٣٧ – ٦٣٨ ؛ راجع « فى سفر التكوين » ، ٢ ، ٤١ ، ١١٩ بشأن المعالجة الأدبية ؛ وراجع أيضا « فى سفر الخروج » ، ٢ ، ٢٥ ، ٤٨٦ (« هاريس » ٥٧،)

٢ – « فى المجازيات » ، ٣ ، ١٢٤ ؛ العالم الأخلاقى يستخدم الأدوية المضادة للسموم .

٣ – « فى سفر التكوين » ، ٤١ ، ١١٩ ؛ الشر مقارن بحمى متقطعة ، « فى بلبلة الألسن » ١٥١ ؛ والإنسان السائر فى طريق التقدم الأخلاقى مقارن بمريض فى دور النقاهة ، « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ١٩ ، ١٩٠ .

٤ – الغرض من الطب « فى سفر التكوين » ، ٢ ، ٩ ، ٨٧ ؛ وظيفة الصوم . « حياة موسى » ، ٢ ، ٢٣ – ٢٤ ؛ والحمية « فى الوصايا العشر » ، ١٢ (راجع ديودور الصقلى ، ١٨٢) ؛ والنظام الخاص فى الطعام « فى سفر التكوين » ، ٢ ، ٢٠٤ ، ٤٠٣ ؛ والشراب ، نفسه ، ٤ ، ٣٥ ، ٢٧٢ ؛ وفى التطبيب بالروائح « فى الرؤيا » ، ١ ، ٥١ ؛ والشك فى الطب « المجازيات » ، ٣ ، ٢٢٦ ؛ .de an sacr ، ١٤ ، II ، ٢٤٩ .

٥ – مبادئ عن تركيب الجسد ، بشأن مجاز التابوت ، « فى سفر التكوين » ، II ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ؛ بيان أجزاء الجسم نفسه ، ١ ، ٢٨ ، ٢٠ ؛ والشكل الحيوى ، .de sacrifice ، ٢ ، II ، ٢٥٢ ؛ .de spec. legg ١ ، II ، ٣٠٩ ؛ وصف تفصيلى للهضم ، .de anim. Sacr ، ٧ ، II ، ٢٤٤ ؛ تفسير غائى لتركيب الأمعاء « فى سفر التكوين » ، ٢ ، ٧ ، ٨٤ – ٨٥ ؛ هو علم الطبيعة فى محاورة طيماوس ، e ٧٢ و a ٧٣ ؛ وعن الدهن ، « فى سفر الخروج » ، ٢ ، ١٥ ، ٤٧٩ ؛ والحيض de spec. legg ٣ ، ٦ ، ٢ ، ٣٠٥ (راجع « أنيتيس ، V ، ٥) ؛ ونمو الجنين ، « فى سفر التكوين » ١ ، ٢٥ ، ١٨ ؛ نفسه ١ ، ١٤ ، ٩٥ – ٩٦ ؛ نفسه ، ٤ ، ١٥٤ ، ص ٣٦٢ ؛ « فى سفر الخروج » ، ١ ، ٧ ، ٤٥٢ (« هاريس » ، ٤٧) .

فى كتاب فلسفى مثل les Placita لمؤلفه ؛ أى شرح المطر [١] وقوس قزح [٢] ، وفيضانات النيل [٣] والإشارة إلى ما يكون من ظواهر عجيبة [٤] .

ثالثا — رغم مزاج فيلون الشخصى الذى يحبب إليه الطُّرف والأمور الغريبة ، نراه قليل الانعطاف نحو هذا الضرب من الثقافة ، فهو يؤنب هؤلاء الذين يتفرّغون للمعارف العامة . وهذا التأنيب موجه عامة إلى جميع العلماء المتخصصين ، من نحاة وعلماء هندسة ، لكن جم غضبه منصبّ على معلمى البلاغة الذين يتخذون من الفلسفة مجموعة موضوعات خطابية [٥] . إذًا ، ففيلون لايسلم بأن تعتبر جميع العلوم الخاصة وجميع الفنون غرضا يدرس لأجل ذاته . يجب أن نجعل من كل هذه العلوم إجلالا وتكريما للفضيلة ، أى أنه لايجوز أن يؤخذ منها إلا ما يمكن أن يفيد فى سبيل الفضيلة ومجد الله .

لكن أعظم نقد قد وُجِّه إلى هذا التعليم ، هو أنه غير عملى إلى حدّ كاف ، وأنه يظلّ نظريا سطحيا . ولما كانت الفضيلة علما نظريا وعمليا فى آن واحد ، يكون من الواجب أن يكون كل ضرب من ضروب التربية له هذا الطابع ؛ فابتداء من التّربية العائلية ، لايجوز أن يقتصر الأمر على تعليم الأطفال كيف يفكرون ويستدلون

---

١ — بطريق ضغط الهواء وتخلخله .

وراجع « فى سفر التكوين » ، ٦٤ ، ١٥٠ « هاريس » ، ٢٦ ؛ و « فى الرؤيا » ، ١ ، ٢٠ ، وتفسير الطوفان (« إبراهيم » ٤١ — ٤٧) بارتخاء الهواء غير المتوازن بسبب التوتر .

٢ — « فى سفر التكوين » ٢ ، ٦٤ ، ص ٣٤٨ ، وقارن هذا مع Aétius. placita ، ٣ ، ٥ ؛ وكلمة « رطبة » لفيلون تفسر فى نفس المكان ، ٦ : يتغير البحر إلى قطرات صغيرة .

٣ — « حياة موسى » ، ١ ، ١١٥ ؛ هذا هو الرأى الذى نسبه Aétius. placita إلى « طاليس » ، ٤ ، ١ ، ١ ؛ ديودور الصقلى ، ٣٨ ؛ سنكا Qu. nat. ، ٤ ، وهو الذى نكشف بينه وبين النص الوارد فى فيلون تشابها عظيما إلى حد ما.

٤ — الهالة ، « فى الرؤيا » ، ١ ، ٢٣٩ ؛ ينابيع الماء الحار ، نفسه ١٩ ، الأنهر الجوفية ، « فى سفر التكوين » ، ١ ، ١٢ ، ١٣ (« ڤندلند » ، ١١٦) ، أمطار النار ، « إبراهيم » ، ١٣٨ .

٥ — « فى الاجتماع » ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٧ ، ٧٨ ؛ « فى سفر التكوين » ، ٢٣ ، ١٩٥ .

بل يجب على الأخص أن نوحى إليهم الرغبة فى الشىء المفيد ، والكراهية للشىء الضار [١] .

وهناك طريقة طيبة للتعليم تتكوّن من ثلاثة أجزاء : الأول هو التقسيم الذى نميز به أجزاء الموضوع ، والثانى هو التفكير أو التأمل الذى عماده الذاكرة التى تساعدنا على تثبيت أجزاء الموضوع فى الذهن ، والثالث هو العمل الذى به يحصل التوفيق بين الأفعال وبين الأشياء التى تعلـّم . ويرى فيلون أن التعليم يلحّ أكثر مما يجب على الجزء الأول ، وهو التقسيم على حساب الجزءين الآخرين . فالمعلم يضلّ فى تقسيمات لانهاية لها ، دقيقة جدا ، إلى حدّ يجعلها فوق مستوى مقدرة التلميذ الذى يعجز عن حفظها واستعمالها . وقد ذكر خاصة فى هذا الصدد ، التقسيم الرواقى الطويل للكائنات ، وبوجه عام التقسيمات التى يبدأ بها عادة كل سفسطائى دروسه [٢] .

ويضاف إلى هذه النقود لهذا الضرب من التعليم ، جدل شديد ضد الذين يقومون بنشره . ولا يقصد فيلون من عبارة « السفسطائيين » بوجه عام ، كل نوع من أنواع الخصوم ، بل المعلمين الذين كانوا يعطون تعليما منظما . على أنه لايقصر هؤلاء على الباحثين ، بل والنحاة والموسيقيين وعلماء الهندسة ، أى المتخصصين فى كل علم من العلوم [٣] . وهم يتميزون عن الفلاسفة ، رغم اشتراكهم معهم أحيانا فى العيوب [٤] ، بل هم مقابلون بهم ؛ إن الفلسفة خاضعة للحكمة ، بينما السفسطة خاضعة للاطلاع المتبحر أو التعليم التحضيرى [٥] . ومع ذلك ، فرغم هذه الانتقادات الشديدة ، فإن فيلون يشهد للسفسطائيين بغزارة العلم [٦] والدقة [٧] والثقافة الواسعة [٨] ، بل

---

١ — de par. col. ، ٣ ، ص ١١ — ١٢ .

٢ — « فى الزراعة » ، ١٣٦ — ١٤٢ ، ونجد نقدا مماثلا لهذا عند أحد الأخلاقيين الرواقيين اللاحقين ، وهو سنكا ، « رسائل » ، ٨٩ ؛ من المفيد التقسيم ، لا التمزيق (« فيلون » ، « فى الزراعة » ، ١٤) .

٣ — « فى الزراعة » ، ١٣٦ — ١٣٧ .

٤ — نفسه ، ١٣٦ .

٥ — « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ٣٣ ، ٢٠٢ ؛ « فى الكروبيين » ، ٨ .

٦ — « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ٣٣ ، ٢٠٣ ؛ ٤ ، ٩٥ .

٧ — « فى الزراعة » ، ١٣٦ .

٨ — « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٠٤ .

وبمعارفهم الفلسفية [١] . وهذه الخطوط الخارجية للرسم ، تدل بالتأكيد على أنهم من محترفى التعليم . وهم عديدون ، منتشرون فى كل مكان ، يتكلمون كل يوم أمام الجمهور [٢] ، ويلقنون دروسهم نظير أجر ؛ وهم محاطون دائما بالدعاية [٣] ، ويتولون تربية مدينة ، وأحيانا العالم بأسره [٤] .

على أن فيلون يهاجم خاصة معلمى البلاغة . إنهم أكثر الناس فضيلة من ناحية القول ؛ إذ يقضون حياتهم فى إلقاء الخطب عن أهمية الفضيلة وقبح الرذيلة [٥] ، مستخدمين الفصاحة الأشدّ إغراء ، وقوّة إقناع عظيمة ، وربما كانوا جدّ نافعين لغيرهم [٦] ، ولكن ما كان يقصد من كل هذا إلا إظهار مواهبهم . فالكلام ، الذى يجب أن يكون عبدا للفكر ، قد اتخذ هنا غاية وغرضا . ونحن نعرف أن الأمانة الحقيقية ، هى أن يجعل الإنسان أقواله مطابقة لأفكاره ، وأفعاله مطابقة لأقواله . لكن السفسطائيين ، كانوا ، بعد أن يثنوا كثيرا على القناعة ، يتصرفون كالشرهين [٧] . ومن ثم نراهم لايجنون أية فائدة من مقالاتهم وخطبهم ، بل يصلون إلى أرذل العمر فى الشهوات . وبالنسبة إلى الغير ، كانوا كالأطباء الذين يفكرون جيدا فى أحوال مرضاهم ، ثم لايطبقون عليهم أىّ دواء [٨] . ولنضف إلى ذلك أن فى نفوسهم كبرياء ناشئة عن علمهم المتراكم ، مما يحملهم على الظنّ أنهم يملكون العالم كله . وجميع هذه المميزات تؤول فى النهاية كما نرى إلى نقد أساسى . وليس فى تعليم السفسطائيين أىّ مكان للتفكير والتأمل أو للأفعال العملية ، فكل همّهم متركز فى الكلام ، وقد عارضهم فيلون بمثل أعلى للتربية الداخلية لايشغل فيه الكلام المعدّ والمنظم إلا مكانا صغيرا .

---

١ — « حياة موسى » ٢ ، ٢١٢ ؛ إنهم يستخدمون الفلسفة ؛ راجع « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٩٢

٢ — « فى الزراعة » ، ١٣٦ .

٣ — « فى الجبابرة » ، ٣٩ ؛ « حياة موسى » ، ٢ ، ٢١٢ ؛ « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ٣١ .

٤ — « فى الزراعة » ، ١٤٣ .

٥ — ذكر فيلون بعض الموضوعات المتناولة بالبحث والعلاج .

٦ — « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٩٢ .

٧ — « فى هجرة إبراهيم » ، ٧٢ .

٨ — « فى الاجتماع » ، ٥٣ .

هذا ، وتدل كلمة « سفسطائى » أحيانا علىّ فئة أخرى من الناس ، حدودها غير معينة أو مستقرّة . لقد كان من عادات السفسطائيين الأوائل فى العصر السقراطى أن يدافعوا ، بغية إظهار حذقهم ومهارتهم ، عن كل رأى يقدم إليهم أيّا كان [١] . ومن ثم كان هناك تمرين مدرسى سائر نجد أمثلة له فى موضوعات مكسيم الصورى ، وهو تأييد الرأى وضده على التوالى . ولكن طريقة المناقشة هذه ، كانت جارية معروفة فى المدارس الأكاديمية والشكية فيما يختصّ بالآراء الاعتقادية ؛ فكانوا يناقشون آراء أو قضايا كل شخص ، لابوساطة ردود وتفنيدات شخصية ، بل بأدلة مستقاة من المذاهب المعارضة .

وقد عرف فيلون التمارين المدرسية التى ترمى إلى شرح النظريات المتعارضة ، ونقدها نقدا مرّا ، إذ بدت له غير جديرة بجدية الفيلسوف . لكنه انتقل من السفسطائيين الحقيقيين إلى الأكاديميين والشكيين ، وذلك بسبب خلط قد يكون مقصودا [٢] . نعم ، إنه استخدم التدليل الشكى للبحث فى أساس الإيمان ، إلا أنه يعارض بكل قوّة مناقشات الشكيين التى لا نهاية لها ضد جميع المذاهب . وقد سماهم مجادلين ، وأصدقاء المقالات الخلافية [٣] . فهم الذين يستخدمون الفلسفة ضد الفلسفة [٤] ، ويرتدونها كأنها ثوب غريب [٥] . وفى مكان آخر ذكر « الشكيين » ، ويراد بهم المجادلون ، ووضعهم فى المرتبة الثالثة تحت المتأملين المتصوّفين والفلكيين ؛ إنهم « لا يمسون الأشياء الهامة السائدة فى الطبيعة من محسة ومعقولة ، بل يقضون وقتهم مدققين فى أمور سفسطية حقيرة . وأخيرا ، فإن استعمال المحتمل التصديق والمقنع فى مكان البديهيات ، يدل دلالة واضحة على الأكاديميين .

١ — افلاطون وجورجياس ؛ شيشرون ، de Fin. ، II ، ١ ، ١ — ٢ .

٢ — راجع خاصة « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ٣٣ ، وهو جلى فى معناه العام ولكنه غامض فى تفصيلاته ، فالموضوع خاص أولا بالسوفسطائيين الذين يميزهم غزارة علمهم ، ثم ثانيا بأعداء جميع الفرق ؛ راجع « حياة موسى » ، ١ ، ٢٤ وهم الأكاديميون والشكاك . قارن الحكم على « أرسيز بلاس » الذى أورده « نومينيوس » (Eus. pr. ev ، ١٤ ، ٦ ، ١) : سوفسطائى فظيع ، قاتل غير المتمرنين (انظر الشرح الرمزى لقتل هابيل بيد قابيل فى quod det. pot. ins. ، ٣٥) .

٣ — « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ٢٧ ، ١٩٧ ؛ « فى الفرار » ، ٢٠٩ .

٤ — « حياة موسى » ٢ ، ٢١٢ .

٥ — « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٩٢ .

وفى المقالات المنسوبة إلى السفسطائيين ، نجد أكثرها ترديدا هو محاولة تدليل لصالح الخيرات الجسدية . ففى إحدى هذه المقالات نرى هذه الحجة : بما أننا لسنا أرواحا خالصة ، وبما أن الجسد هو مقرّ الروح ، فيجب — لصالح الروح — العناية بالجسد وإمداده بالخيرات التى يتطلبها [١] . وهناك بحث آخر ، هو مدح الرغبة [٢] . تلك هى بلا شك الفلسفة الأخلاقية التى كانت الأكاديمية الحديثة تعارض بها الفلسفة الرواقية .

وتدل كلمة السوفسطائيين ، بطريقة أشدّ إبهاما أيضا ، على جميع علماء الطبيعة ، بما أن لهم آراء متعارضة بشأن طبيعة العالم والمعلومات [٣] . وربما كان مصدر فكرة السفسطائيين هذه ، هى الأكاديمية الجديدة . فالمعروف أنها كانت تستخدم تناقضات الفلاسفة لتفنيد المذهب الاعتقادى . وفى هذا النصّ موضع البحث ، نلاحظ أن رأى أرسطو عن أزلية العالم يقابل رأى افلاطون ، كما نلاحظ أن رأى الرواقيين عن نهاية العالم مقابل لرأى افلاطون أو ربما لغيره من الرواقيين ، وكذلك نرى بروتاجوراس يقابل رأى الشكيين . وإذًا ، فاسم « سفسطائى » ، الذى كان فيما مضى يطلق على الذين كانوا ينتفعون من هذه المناقشات ليدللوا على الشك فى المعرفة ؛ انتقل بسهولة إلى نفس أصحاب هذه المناقشات .

هذا ، ويوجه فيلون انتقاداته إلى سوء استعمال هذه العلوم ، أكثر من توجيهها إلى العلوم بالذات . ولما كان من المستطاع أن تكون هذه العلوم ملكا للشرير والطبيب [٤] على السواء ؛ فهى سواء من الوجهة الأخلاقية ، وحسن استعمالها هو أن تتخذ طريقا للفضيلة [٥] . أما فيما يتعلق بالشبان ، فتعلّم الفضيلة فوق مستواهم ، فيجب إذًا الاتجاه إلى « نظام أسلس وأقل وعورة » يكون فى طاقتهم الوصول إليه . وهكذا بُرِّرت ضرورة وجود المعارف العامة [٦] . لكن تلك المعارف لم تجعل إلا لغير

١ — « فى الاجتماع » ٥٢ .
٢ — quod det. pot. ins. ، ٣٣ — ٣٥ ؛ « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٣٧ ، ٧٧ .
٣ — « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٣٩ .
٤ — « من يرث » ، ٢٤٦ — ٢٤٩ .
٥ — « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٢٠٣ ، ٤٠٠ .
٦ — « فى الاجتماع » ، ٥ ، ٩ ، ١٤ ، ١٩ ، ٧٢ .

الكاملين ؛ فبينما جعلت العقائد الفلسفية للتفكير الخالص الطاهر ، استخدمت فى المعارف العامة حواس الجسد [١] . ومع ذلك ، فتلك المعارف لاتجد سبيلها إلى الإنسان إلا إذا كان مطهرا تطهرا تاما من الرذيلة [٢] ، لأنها لاتتفق مع لذات البطن [٣] .

ولكن رغم كل هذا ليست المعارف العامة عديمة الفائدة للفضيلة ، التى هى بمثابة إعداد وتمهيد لها ، ذلك أن مبادئ كل علم هى صورة مصغرّة لمبادئ الفضيلة . فالتساوى الهندسى فاتحة للمساواة فى العدل ؛ وتناسق الأصوات الموسيقية فاتحة لتناسق الأفعال ، وهذا جزء جوهرى من أجزاء الفضيلة . وتستخدم قراءات الشعراء لاستلهام احتقار الأبطال ، ومن ثم احتقار الدين الباطل . فالبلاغة وحدها تجعل الإنسان عاقلا [٤] حقا ، والجدل يكافح الخطأ .

ويعالج فيلون العلاقة الحقيقية بين المعارف العامة والفلسفة ، فى نبذة طويلة نوعا [٥] ، وفيها نجد الخصائص المنسوبة إلى الفلسفة تدل كلها على المذهب الرواقى ؛ فأولا ، يعرفها مثل العلم بأنها على الطريقة الرواقية ، « هى فهم أو إدراك مؤكد ثابت لايمكن أن يتعرّض للزلل » . ثم يشرع فى الموازنة بينها وبين سائر الفضائل ، فهى إذاً فضيلة ، وموضوعها هو العالم وكل جوهر الكائنات . وهى تعنى ، على الأخص ، بأسس جميع العلوم ، وبالتعريفات الأولية للهندسة والكلام والآداب ، وأجزاء المقال .

وهنا ، نستطيع أن نكشف بسهولة روح النحاة الرواقيين ، هذا الروح الذى يطلب أن تكون مبادئ النحو جزءا من الفلسفة ، ولذلك نراهم يشكون من أن النحاة يستولون عليها دون وجه حق ويسرقونها منهم . والغرض من هذه النبذة هو بلا شك إيضاح المركز الحقيقى للفلسفة التى تسمو على جميع الفنون ، شأنها فى ذلك شأن سائر

---

١ — « فى الاجتماع » ، ٢٠ — ١٥٣ ؛ « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ١٩ — ٢٠ . الحواس ، وخاصة حاسة النظر ، لاغنى عنها للأصل وللفلسفة (« إبراهيم » ، ١٦٧ ؛ Spec. legg. ، ٣ ، ٣٤ ، ٣٣٠) .

٢ — « فى الاجتماع » ، ٨٨ ؛ وربما كان معنى هذه الفقرة أن التربية يجب أن تبدأ فى العاشرة من العمر ؛ نفسه . ١٢١ .

٣ — « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٩١ ، ٣٩٢ .

٤ — « فى الاجتماع » ، ١٥ — ١٨ .

٥ — نفسه ، ١٣٩ — ١٥١ .

الفضائل المشتركة معها ، وهذا الرأى موجّه ضد ادعاءات السفسطائيين . إنه ليس للفن ما للفلسفة من اليقين الثابت ؛ فهو بحسب التعريف الروانى : « نظام من إدراكات إوفهام مفيد لغاية من الغايات » .فالفن متعلق بالمحتمل التصديق ، وبالأشياء المتوسطة التى فى الدرجة الثانية ، بينما الفلسفة متعلقة بالحقيقة وبالمبادئ ذاتها [١] . وهو بالنسبة إلى الفلسفة ، كالإحساس بالنسبة إلى العقل [٢] .

ولما كان الإحساس يعرف الكائنات واحدا واحدا ، فكل فن ينطبق على جزء من الكائن : الهندسة تنطبق على الخطوط ، والموسيقا على الأصوات . لكن الفلسفة التى تعرف المجموع ، تدرك الأجزاء أحسن مما تدركها العلوم المعنية بها . وقد أورد فيلون فى ذلك مثالين مأخوذين أحدهما عن الهندسة والآخر عن النحو ؛ فالفلسفة وحدها قادرة على تعريف طبيعة النقطة ، والمنسطح والجامد ؛ وهى وحدها تستطيع أن تقول ما هو الاسم ، وما هو الفعل ، وما هو بيان الكامل والناقص ، كما إليها ترتيب الحروف . وهى وحدها التى تجعل لسائر العلوم المبادئ والأسس الضرورية ؛ ولذلك نرى العالم يقبل من الفيلسوف القيادة والتأنيب . والسفسطائى بالنسبة إلى الحكيم ، كالطفل بالنسبة إلى الرجل الكامل ، والمعارف العامة هى بمثابة خادمات الحكمة ورعاياها . والإنسان السائر فى طريق التقدم يجب أن يقيم فيها مؤقتا ، كما يمر الإنسان بالوصيد قبل دخول المنزل ، أو بالضاحية قبل دخول المدينة . والتربية التى تتمّ بالكلام ستظل دائما دون الحدس ، كما أن السمع الذى يمكن أن يكون خداعا دائما سيظل دون النظر ، ومثلها مثل المرآة التى تعطى صورة لمبدأ العلم [٣] .

إذاً ، فكل تعليم يجب أن يتطور نحو الفلسفة الكائنة هكذا فى قمة الفضيلة

---

١ — راجع « فى سفر التكوين » ، ٢٣ — ١٩٥ ؛ « فى الكروبيين » ، ٦ (تعارض بين القمة والوسط) .

٢ — نظرية الإحساس التى تشملها هذه المقارنة والمبينة فى الفقرة ١٤٣ ، مسلم بها من الرواقيين (Arnim, St. Vet. Fr. ، ٢، ص ٢٣١) .

٣ — « فى الاجتماع » ، ١٠ ، ١٩ ، ٢٣ ، ١٥٤ — ١٥٨ ؛ « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٩١ ، ص ٣٩٢ ؛ « فى القناعة » ، ٩ ؛ « فى الفرار » ، ٢٠٨ — ٢١٣ . وفيما يتعلق بالاستعارات المتقدمة ، راجع « فى الاجتماع » ، ٩ — ١٠ — ٢٢ — ٢٣ ، ورسالة « المجازيات » ٣ ، ٢٤٤ .

« المكتسبة بالتربية » . وسنبحث هنا ماذا يقصد من هذه الفلسفة ، وما هو المركز المخصص لها فى مجموع النشاط الإنسانى .

بحسب القاعدة العامة ، معنى الفلسفة عند فيلون هو المذهب الرواقى ، فأولا نرى فيها جميع التعريفات الرواقية المشهورة: « الحكمة هى علم الأشياء الإلهية والبشرية وأسبابها »[١] . والفلسفة هى رؤيا العالم والأشياء التى يحتوى عليها [٢] . ثم يأتى التقسيم إلى ثلاثة أقسام : منطق وطبيعة وأخلاق [٣] ، مع المقارنة المشهورة ؛ أى مقارنة الفلسفة بحقل سياجه المنطق ، ونباتاته الطبيعة ، وثماره الأخلاق [٤] .

ووفقا لهذه المقارنة ، يرمى البحث الفلسفى إلى غرض أخلاقى بحت ؛ فالأمل فى السعادة ، هو الذى يرفعنا إلى الفلسفة [٥] ؛ وبالتأمل فى الطبيعة السماوية ، يشعر الإنسان بالرغبة فى النظام الكائن فيها [٦] . ومن الدراسات الفلسفية هذه يستخلص المرء فهما جميلا سعيدا ؛ فلن يصبح له أى تفكير وضيع ، متعلق بالخيرات الخارجية ، بل يأخذ إخذ حركات الكواكب المتناسقة ، ويطير فى الأثير ، فيتخلص هكذا من سيطرة سادة قساة [٧] .

فالفلسفة هى إذًا علم الكون . وقد شعر فيلون ، فى بعض الفقرات ، برغبة تحمله على تحديد هذا الغرض تحديدا دقيقا . فانه حقا ، إذا وقف هذا الغرض عند حد الكون لما استطاع أن يدرك ما فوقه ؛ كغير الجسمى ، والمعقول ، والسبب الأسمى . لكن الفلسفة تستطيع أن تقودنا إلى حدود هذا الفلك الأعلى ، وتستطيع أن تجعلنا نلمس — بضروب من التفكير قريبة الصدق — آثار قوى الله فى العالم ، وأن

---

١ — « فى الاجتماع » ، ٧٩ ؛ « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ٤٣ ص ٢١٣ .

٢ — « فى سفر التكوين » ، ٢ ، ٤١ ، ١١٩ ؛ Spec. legg. ٣ ، ١ ، ص ٢٢٩ .

٣ — « المجازيات » ١ ، ٥٧ ؛ « فى قوى النفس » ، ٣ ، ١٧٧ .

٤ — « فى الزراعة » ، ١٤ — ١٧ ؛ « فى تغيير الأسماء » ، ٧٤ — ٧٧ ، والفكرة منسوبة إلى القدماء .

٥ — « فى الثواب والعقاب » ، ٢ ، ص ٤٢٠ ؛ « فى سفر التكوين » ١ ، ٨ ، ص ٦ .

٦ — par. col. ، ٣ ، ص ١٣ .

٧ — de spec. legg. ، ٣ الفصل الأول .

تقودنا إلى تأكيد العناية الإلهية . على أنها لن تلج بنا فى ذاك العلم الأعلى حيث النفس لاترى فقط العالم المخلوق ، وهو موضوع الفلسفة الخاص ، بل وترى الإله الخالق [١] .

وبالإيجاز ، المعرفة الفلسفية ليست إلا درجة من درجات الحكمة ، مشابهة كل المشابهة للتنجيم السابق التحدث عنه ، وأحيانا مطابقة أو مماثلة له ، ومن ثم نجد فيلون ينسب معرفة الله إلى شيء آخر غير الفلسفة . إنه بحسب الخطة التى بينها ، لاترمى الفلسفة كلها إلا لغرض واحد ، وهو أن تقودنا إلى مسائل تتجاوز الفلسفة ذاتها . وبعد أن انتقد فى رسالة هجرة إبراهيم ، هؤلاء الذين يبدءون بدراسة السماء ، أشار إلى الخطة الآتية : يدرس الإنسان نفسه أولا ، فيبحث فى طبيعة الجسد ، ثم فى طبيعة النفس ، ويدرس فى النفس أجزاءها المختلفة : الإحساسات والكلام والعقل ، الذى هو الجزء المسيطر ، ثم الشهوات ووسائل علاجها ، وأخيرا الرذائل والفضائل . وفقط بعد ذلك يمكن البدء فى دراسة العالم ، الذى يعتبر بدوره كأن له جسدا ونفسا [٢] . والغرض من هذه المقارنة مع الإنسان هو ، كما ذكرنا أكثر من مرة ، تعريفنا بوجود نفس كنفس الإنسان فى العالم [٣] .

تلك هى الصورة الكاملة للتعليم العقلى عند فيلون ، على أن عقلية فيلون أو روحه لاترحب بها كل الترحيب . إنه يجد فى المعارف العامة بل وفى الفلسفة ، نوعا من المقاومة ضد المثل الأعلى التصوفى الخاص بمعرفة الله ، وهى المقاومة التى كانت موضع لومه فى السفسطائية . ولا يمكن الوصول إلى الفضيلة بالتربية العقلية ، إلا إذا تجاوزنا دائما حد التعليم المكتسب . أما من حيث هو ، أو إذا أخذ وحده ، قد يكون ضرره أكثر من نفعه .

ويبدو أن فيلون يخاف دائما من نتائج التربية الهلينية ، هذه التربية التى تستهدف

---

١ – مكان الفلسفة فى المعارف العامة هو ضمن مدخل الحكمة . « فى سفر الخروج » ، ٢ ، ١٠٣ . الفلسفة دون الحكمة مكانة ، « فى الاجتماع » ، ٨٠ ، فيما يخص الفلسفة الأخلاقية ؛ « فى سفر التكوين » ٦ ، ١ ، ٢٣٨ ، فيما يخص الطبيعة .

٢ – ٢١٩ – ٢٢١ .

٣ – spec. legg. ، ٣ ، ٣٤ ، ص ٤٣٠ ، يشمل نظاما مختلفا نوعا .

تثقيفا للعقل من أجل ذاته دون نتيجة عملية ، والتى هى رياضة للقريحة لا تُصلح الإنسان . وتستطيع المعارف العامة على الأكثر ، أن تستخدم كوسيلة للمكافحة ضد الشرير المتعلم ؛ كما أن فن الكلام ، الذى هو جزؤها الجوهرى ، لافائدة منه فى تأمل الأشياء الإلهية ، وهو أعلى درجات الحكمة . ولا يفيد الكلام أية فائدة ، إلا بعد عودة الحكيم للعالم الحسى والشهوات [1] . ومن ناحية المجهود الأخلاقى للزاهد ، نرى أنه قد قدّر بطريقة عكسية ؛ فهو حسن فى ذاته ، مهما كانت النتيجة [2] . ومهما عظم المركز الذى منحه فيلون للثقافة الإغريقية ، فانه يعترف أن أقل مجهود أخلاقى مفضل على جميع العلوم ؛ ذلك لأن العلوم زخرفة كاذبة وتفاخر بما لاطائل فيه . وأخيرا ، فان جميع هذه التوسعات أو الشروح المتعلقة بالمعارف العامة وبالفلسفة ، تنطوى على انتقادات مرّة أكثر مما تحويه من مدح وتشجيع على التعلم .

٥ — الضمير الأخلاقى والخطيئة

إن ملاحظاتنا عن تفسير المذهب المشائى والمذهب الرواقى تؤدى بنا إلى استنتاج هام ، وهو أن هذه المذاهب الأخلاقية قد استخدمت لصالح فكرة جديدة تماما وغير موجودة فى هذه المذاهب .

إنه عند ما عرّف الرواقيون الخير بأنه الاستقامة ، كانوا يفكرون فقط فى أن يعينوا للإنسان سعادة مؤكدة ، مستقلة عن كل شرط خارجى . وعند ما عرّف أرسطو الفضيلة بأنها الوسط الحق العادل ، كان يريد فقط أن يبين للإنسان وسيلة لإدراكها بامتداد نشاطه إلى هذه الجهة أو إلى الأخرى حتى يصل إلى الوسط . لكن شغل فيلون الشاغل لم يكن هو السعادة ، بل هو الانتقال من العالم المحس إلى العالم المعقول ، أى الحدس التصوّفى . وهذا الانتقال لا يؤدى إلى التأمل العقلى البحت ، كما هو

١ — « فى هجرة إبراهيم » ، ٧٦ .

٢ — ومع ذلك يجب إبداء تحفظ ؛ فبين أقسام الزهد يوجد بلا شك عنصر تربية عقلية مشترك مع المعارف العامة ، وهو المطالعة والتأمل . وربما كان هذا هو السبب الذى جعل المعارف العامة مشتركة أحيانا مع العفة والورع ، وهى الفضيلة الخاصة بالزاهد (« من يرث » ، ٢٧٤) .

الأمر فى فلسفة أرسطو أو فى الفلسفة الرواقية ؛ هذه الفلسفة التى ترمى — على حد سواء — إلى إدراك مبادئ الأشياء ، وإعطاء الحياة غاية تنتهى إليها ومثلا أعلى تصبو إليه . فالتأمل عند فيلون هو على الأحرى انذهال داخلى ، حيث تختفى كل معرفة جلية محددة فى الشعور بوجود كائن لايمكن فهمه ولا حدود له .

وهنالك فارق آخر يستخلص من الأول . ذلك أن المرء يندهش فى بادئ الأمر ، إذ يلاحظ عدم وجود أى ضرب من التفكير له ما يبرره عند مثل هذا العالم الأخلاقى العميق . فنى البحوث الأخلاقية اليونانية ، ابتداء من سقراط ، لم تختلف أدلة التأكيدات الأخلاقية عن سائر أنواع الأدلة ؛ إذ درجوا على التدليل على قيمة أحد المثل العليا ، بالرجوع به إلى تعريف الكائن موضوع النظر ، أو إلى ذاته . فكان هنالك إذًا تطابق بين علمى الطبيعة والأخلاق . ولكن عند ما أصبح المثل الأعلى هو الخروج من النفس وإنكار الفرد ذاته الخاصة ، أصبح هذا اللون من التدليل مغلقا إغلاقا تاما . فان الدليل الخارجى الذى كان مؤداه الرجوع إلى تعريف موضوعى بحت لطبيعة الكائن ، عند ما يراد وضع قواعد لسلوك هذا الكائن، أصبح غير ذى موضوع . فبدلا من التدليل العقلى ، يبقى الشعور الداخلى البحت والمباشر بالخطيئة وبالكمال ؛ وذلك لأن التقدم الأخلاقى ليس تقدما داخليا ، ولكن له فى الضمير الداخلى — الذى ينذر ويعاقب ويكافئ — مبدؤه الوحيد .

وكل هذه الأفكار والآراء الأخلاقية للعصر القديم ، تتخذ عندئذ اتجاها جديدا، فالفضيلة الوسط الحق العادل هى مرحلة الحياة الداخلية التى لاتزال فيها النفس خاضعة لجاذبية الرذيلة ؛ والحكمة الرواقية هى الحالة النهائية التى فيها تتحرّر النفس تحريرا تاما من عوائقها ، فتستطيع الصعود إلى العالم المعقول ، لتشترك فى زمرة الفضائل الإلهية .

إننا فى ساعة خطيرة من ساعات تاريخ الأفكار والآراء فى أوربا . فهنالك عالم داخلى سيقوم بناؤه ويقابل العالم المحس ، كما تقابل الروح الجسد ، وكما يقابل الضمير — وهو المصدر الوحيد للأخلاق — الطبيعة المجردة من الأخلاقية . فبدلا من ذاك

الانسجام الإلهى الذى كان يجد فيه افلاطون وسائر الفلاسفة اليونانيين مبادئ الأخلاق فى الطبيعة نفسها ، نرى الحكيم ينطوى على نفسه . أما الحياة ، وقد أصبحت داخلية تماما ، فانها ستتعاقب بين الشعور بالخطيئة والأمل فى الخلاص . وإذا كان فيلون يسمى هذا العالم الداخلى عالما معقولا ، فكم بَعُدْنا مع ذلك عن المعنى الذى يقصده افلاطون ؛ إنه لم يعُدْ هذه الفكرة المركزة الموجزة التى كان فيلون يعتبرها « غرضا » ويسميها « المثال » ، بل هو عالم أخلاقى فى مقدور النفس النفوذ إليه ؛ إنه المكان الحقيقى للتقدم الأخلاقى وللخلاص النهائى ؛ إنه ، بكلمة واحدة ، الضمير الأخلاقى ، هو تلك الوحدة الخارجية والداخلية فى آن واحد ؛ خارجية لأنها تختلف عنا ، وداخلية لأنها متحدة بالنفس اتحادا تاما .

هذا ، ومؤلفات فيلون تقدم لنا هنا فائدة استثنائية . إذ أنها تجعلنا نشهد بزوغ هذه الفلسفة الأخلاقية الجديدة . ومن ثم لايمكن أن نتهم بالمبالغة حين ندرس بدقة كافية شكل هذه التصورات الجديدة للضمير ومعناها الحقيقى ، وهى التى كان مقدرا أن يكون لها حظ عظيم باهر فى العصور التالية . ولكن يجدر بنا بادئ ذى بدء أن نبدى بشأن أصل هذه التصورات ملاحظة عامة ، ملاحظة ذات أهمية عظيمة بالنسبة إلى مستقبلها . فالضمير الأخلاقى عند فيلون غير قابل للفصل عن الإدراك التصوفى ، أى عن شعور الاندماج والاتحاد بالحقيقة فوق المحسة . فاستعدادات الروح الأخلاقية ، والخطيئة والتقدم الأخلاقى ، ليست إلا ابتعاد النفس عن الحقيقة الإلهية أواقترابها منها . ومن الأسئلة الكبرى التى وضعها تقدم علم الأخلاق عند « كانت » ، معرفة ماإذا كان الأمر الصادر من الضمير الأخلاقى يمكن أن يكون له معنى وقيمة ، فى حالة عدم استناده على اتصال بين الروح البشرية وإحدى الحقائق التى تتجاوزها . ولحل هذه المسألة ، قد يكون من الملائم الرجوع إلى الحل الإيجابى الحاسم الذى وضعه أحد أساتذة الحياة الداخلية الأولين .

إن أفكار فيلون وآراءه لازالت فى حاجة إلى تعبيرات ملائمة لها . وهذه لغة لم تستقر بعد ، بل يجب البحث عنها ، والصيغ التى عبر بها عن هذه الأفكار مأخوذة عن المذاهب الأخلاقية اليونانية . ولهذا السبب ، يصعب علينا تتبع ارتباط

الأفكار بعضها ببعض ، وسط تعبيرات مختلفة — كثيرا ما تكون مجازية — يعبر بها عن فكرة واحدة .

أولا — الشر الأخلاقى هو الابتعاد عن الله . والواقع أنه بالمعنى الحقيقى ، لا يستطيع أحد أن يهرب فعلا من الله ، لأن الله يحيط بالعالم ، وهو موجود فى كل مكان . فليس إذاً الابتعاد المادى هو الذى ينجينا من القوة الإلهية ، بل هو ابتعاد داخلى واتجاه النفس والإرادة فى طريق معارض لذاك الذى يجعلنا نعتبر الله سيد العالم[1] . وإلى هذا الاتجاه تسير جميع المذاهب الباطلة الخاصة بطبيعة الله ، مثل مذاهب هيراقليط وأمبيدوكل وأبيقور ، التى ترجع الأسباب الأخيرة إلى القوى العمياء التلقائية [2] . وكان فيلون أحد الأوائل الذين أرجعوا أصل المذاهب المادية إلى الشر الأخلاقى والخطيئة ، وهذا هو بذرة فكرة الزندقة والإلحاد [3] .

ومن وجهة نظر الحياة الداخلية ، نرى الخطيئة تؤدى إلى العجب أو الكبرياء . وذلك هى أن ينسب الإنسان لنفسه أكثر مما لله . وأن يظن نفسه سيدا لقواه وللأشياء الخارجية . والكبرياء هو أيضا بعبارة أخرى ، عيب فى الحكم أو عيب عقلى . لكن هذا الخطأ والضلال لا يختلف فى شىء عن الرذيلة نفسها ، فالكبرياء شر عضال لا يستطيع المرء التحول عنه إلا بمعرفة نفسه [4] . هو الشر الكامن فى أولئك الذين يظنون أنفسهم قادرين على النبوءة[5] ، والأمراء الذين يحسبون أنفسهم سادة العالم[6] . فبه الروح ترتفع وتنتفخ ، وتفقد كل تواضع ، وتصبح غير مدركة أنها عدم [7] .

ويعتبر العُجب أو الكبرياء مصدرا للإشراك ولجميع الآراء الباطلة المتعلقة

---

١ — « المجازيات » ، ١ ، ٤ — ٧ .

٢ — « فى بلبلة الألسن » ، ١١٤ ؛ « المجازيات » ، ٣ ، ٧ .

٣ — راجع نفسه ٣ ، ١٣ ، الإلحاد زعيم الشهوات ؛ « فى بلبلة الألسن » ، ١٤٤ ، صلة أو ربط الإشراك باللذة .

٤ — « فى مقدمى القرابين » ، ٣ ، II ، ٢٥٢ .

٥ — « فى حياة موسى » ، ١ ، ٢٨٦ .

٦ — « فى الرؤيا » ، ٢ ، ١١٦ — ١١٧ .

٧ — « من يرث » ، ١٠٦ ، حب الذات والخطابات الناتجة عنه .

بالآلهة . وعلى هذا الاعتبار ، يسمى على الأحرى τυφος ، فالإشراك بأسره ناتج عنه . وهذان الشرّان منتشران على الأخص فى المدن حيث يجب أن يبحث عن أصلهما الحقيقى ، ولذلك نراهما يستوليان على سكان المدن منذ بدء حياتهم [1] .

والابتعاد عن الله يدل بالأحرى على سبب الخطيئة ، لا على طبيعتها . وقد حاول فيلون ، خاصة فى رسالة « بلبلة الألسن » ، أن يقوم بتحليل داخلى . ومن حيث التعبير ، أخذ تفكيره يتأرجح بين التصور الرواقى للرذيلة ، التى كانت تعتبر ارتخاء وعدم توتر الجزء المسيطر فى النفس [2] ، وبين فكرة الخطأ عند افلاطون ، التى كانت تعتبر عصيانا أو عدم تبعية صادرا من الجزء الأسفل للنفس [3] . لكن انتباهه إلى هذه المبادئ لم يبلغ مدى عنايته بوصف الخطايا المتعلقة بكل جزء من أجزاء النفس : ثرثرة اللسان ، والشهوات المحرّمة للجزء المولِّد وللحواس الخمس [4] . وأخيرا ، فان الخطايا قد نسبت إلى كل من هذه الأجزاء ، كما أن المؤلف يسلِّم بأن الخطيئة التامة تأتى من النشاط المتفق عليه بين جميع هذه القوى [5] .

لكن الشيء الجديد الذى يلفت النظر أكثر من غيره ، هو الطبيعة الإرادية المحتة

---

١ — « فى الوصايا العشر » ، ٤ ، ١٠ ؛ « فى الثواب والعقاب » . ٤ ، ٤١٢ . هذه الأفكار مستخلصة من رسالة هجو يرجع أصلها إلى المذهب الكلبى ، وموجهة ضد المدن ؛ راجع أثر العجب باعتباره مبدأ الخطيئة عند Dion Chrysost. Or. ، ٨ ، ٣٣ . وبيان الرذائل الناشئة عن الكبرياء (« فى الوصايا العشر » ، ٥ ؛ نفسه ، ٤٠ ؛ « فى الثواب والعقاب » ٨ ، ٤١٦) يدل بالتكرار الوارد فيه على أنه كان ثابتا فى مذهب سابق لفيلون .

٢ — « فى بلبلة الألسن » ، ١١٠ ، ١٦٥ — ١٦٨ .

٣ — « فى الفرار » ، ١٩٠ — ١٩٣ ؛ خطيئة الأجزاء غير العقلية للنفس ناشئة عن أن هذه الأجزاء تظل بلا مرشد ؛ « فى هجرة إبراهيم » ، ٦٦ .

٤ — « فى سفر التكوين » ، ١ ، ٧٧ ، ٥٣ ، وهى واردة فى بيان أقل كمالا فى رسالة : de Septen. ، ٥ ، II ، ٢٨٠ ، ورسالة « من يرث » ، ١٠٩ (خطايا اللسان والأذن ، « إبراهيم » ، ٢٠) ؛ والنص الأول متصل اتصالا جديرا بالملاحظة مع كتاب صلاة مسحة الوفاة . فالخطيئة تغصب إذن على النفس كلها ، « فى بلبلة الألسن » ، ٦٩ — ٧١ .

٥ — de Septen. ، ٥ ، II ، ٢٨٠ : الخطايا الناشئة عن نشاط النفس ومصائب الجسد .

للخطيئة ؛ نعم إن هناك أخطاء غير إرادية مقصودة ، لكنها ليست خطايا حقيقية [١] ؛ بعكس الشرير ، فهو يعيش فى الخطيئة كأنها وطنه [٢] ويتمرن عليها [٣] ويبررها ببراهينه [٤] ، ويفخر بها كأنها عمل صالح [٥] . فنحن إزاء آراء مضادة للحكمة السقراطية المشهورة ، هذه الحكمة التى تقول بأن الخطأ هو غير إرادى ، كما أننا فى فجر تلك الفلسفة الأخلاقية الجديدة التى ستعتبر الخطيئة كأنها فساد الإرادة نفسها . وقد رفض فيلون أيضا النظرية الرواقية الخاصة بالتسوية بين الخطايا ، فرأى أن يرتب الخطايا درجات بحسب أهميتها وخطورتها [٦] .

والشعور بالخطيئة عند فيلون يبلغ حدا جعله يقصر المثل الأعلى الإنسانى على التحرّر منها ؛ فالإنسان بطبيعته عاجز عن السير بعيد إلى حدا الوصول إلى امتلاك الخير [٧] .

ثانيا — وقد ظهر ضرب آخر من الأخلاق ، وازدهر فى التفكير اليونانى ، إلى جانب الفلسفة ذاتها ؛ وهى أخلاق لا تهتمّ بالناحية النظرية ، ولا تتكون من الحكم التى تقوم عليها بعض المذاهب الأخلاقية ، بل من ملاحظات دقيقة متعلقة بالتحليل الداخلى . وتتكشف لنا هذه الأخلاق فى المؤلفات المفجعة ، خاصة مؤلفات « أوربيد » ومؤلفات كتاب الهزليات المتوسطة ؛ وأخيرا فى مصنفات بعض المؤرخين من أمثال « بوليب » . وأهم خصائص هذا الضرب من الأخلاق ، العناية بالدقة والصحة فى الملاحظة للأمور الواقعة . فعند هولاء « الأخلاقيين » ، بالمعنى الذى يراد عادة بهذه الكلمة ، يجب أن نبحث أولا عن العناية بالحياة الأخلاقية الداخلية ، وهى أول أثر لأفكار الضمير الأخلاقى وما يكون عنه من الندم .

١ — « فى سفر التكوين » ، IV ، ٦٤ — ٦٥ ، ٢٩٦ — ٢٩٧ .

٢ — « فى بلبلة الألسن » ، ٧٦ .

٣ — نفسه ، ٧٥ .

٤ — نفسه ؛ وراجع .de spec. legg ، ٣ ، ٢٨ .

٥ — « فى سفر التكوين » ، ١ ، ٦٥ ، ٤٥ (« هاريس » ، ١٦) ؛ « فى بلبلة الألسن » ، ١١٦ ؛ « فى الفرار » ، ١١٣ .

٦ — وعن قيمة النية ؛ ليست خطيئة ما لم تفترق بالعمل ، « فى القناعة » : ٣٧ ، ٣٨ وما بعدها ؛ .de spec. legg ، ٣ ، ١٥ ، ٣١٤ .ما يعتبر خطأ بالنسبة إلى الحكيم ، هو عمل خير بالنسبة إلى الإنسان السائر فى طريق التقدم (.de An. sacr. id ، ١٢ ، II ، ٢٤٨ — ٢٤٩) .

٧ — هو الخير الخاص بالفانين ، « فى تغير الأسماء » ، ٤٧ — ٤٨ ؛ « فى سفر التكوين » ، III ، ٤٠ ، ٢٠٨ .

هذا ، وقد اقتبس فيلون كثيرا من هذه الأفكار الشائعة . فهو يستند على شعر أوربيد وإبشارم ، فى ذاك التأكيد المخالف كل المخالفة لمذهب الرواقيين الأخلاقى الشائع ، وإن كان يقوم على ملاحظة حقة وإنسانية تماما ؛ وهو أنه لايوجد أى إنسان طيب إلى حد الكمال ، أو سيىء بإطلاق ، فالخير والشر ممتزجان فى كل إنسان ، والسيىء أوالشرير هو الذى يسيطر عنده الشر [١] . وهذا المذهب مقابل للمذهب الذى يرى أن النفس شريرة كل الشر بطبيعتها ، والذى سبق أن أشرنا إليه . وهو مرتبط ، من جهة أخرى ، إلى ذلك التفاؤل الرواقى الذى يعتبر جرثومة الخير خالدة فى العالم ؛ فالله هو الذى أراد برحمته ، ألا تكون النفس « مقفرة تماما من كل صورة إلهية » [٢]

هذا المذهب هو بالذات شرط الأخلاقية . فلنفرض أنه لم يكن عند الإنسان أية فكرة عن الخير ، كان من الممكن فى هذه الحالة أن تكون أخطاؤه غير مؤاخذ عليها ، ويكون إذاً غير مسئول وطاهرا من كل خطيئة [٣] . فالخطيئة المتعمدة ، التى تعد دون سواها خطيئة ، لاوجود لها إلا بمقابلتها بطبيعة الخير المطبوعة فى النفس البشرية ، وهذه المعرفة ما هى إلا الضمير الأخلاقى الموجود حتى عند شر الأشرار .

فالمعرفة ذاتها ، وكذلك خصائص الضمير الأخلاقى الأساسية ، تأتى عند فيلون من هذا الأصل إذ أن الضمير الأخلاقى هو شاهد موجود داخل نفس كل إنسان ؛ يحكم كالملك ، ويكافئ أو يتهم أو يعاقب . وهنالك تشابه جدير بالملاحظة بين ماجاء فى هذا من نصوص فيلون ونص آخر ورد عن « بوليب » يرجع أصله إلى أشعار أحدالهزليين كما قال ڤونْدِرِر (ليبزج ، Polybos Forschungen,) .

ولكن نص فيلون يبدو أكمل من نص « بوليب » ، على اشتراكهم المؤكد فى المصدر . ذلك ، بأن نص بوليب لايعرف سوى الشعور بالخطيئة ، إلى تأنيب الضمير ؛ ويبدو أن فيلون قد استعمل كلمة قاض للدلالة على أن وظيفة الضمير هى أيضا الإثابة والجزاء بوجه عام ، وهى صفة من الصفات الملكية .

---

١ – « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٢٣٠ ، ٤٠٦ ؛ نفسه ، ٢٠٥ ، ٤٠٩ ، وجود الخير والشر فى كل نفس من النفوس .

٢ – « فى سفر التكوين » ، ١ ، ٨ ، ٤٥٣ .

٣ – « المجازيات » ، ٣ ، ٣٤ – ٣٥ .

وقد كان بلا شك من مظاهر ضعف الرواقية الأولى والرواقية المتوسطة[١] ، عدم اعتدادهما اعتدادا كافيا بمشاعر الضمير الداخلية هذه . ففى المذهب الرواقى ، كان الذى يقوّم ويؤنب ويعطى ما يشاء من دروس ، مقيما دائما خارج النفس التى ترتكب الخطيئة وتتوب ؛ فالحكيم وحده ، هو الذى له صفة القيام بهذه التربية الأخلاقية ، إذ لايستطيع الآثم أن يجد فى نفسه الموارد الكافية . فمقالات الوعظ والعزاء والنصيحة واللوم ، التى تكاد تكون مشتركة بين جميع المذاهب الأخلاقية القديمة ، ليست نداءات إلى الضمير ؛ بل إلى الحكيم ، الذى يضعها لخير الآثم ، يعرض فيها حكمته التى يجب أن تتخذ مثلا ونموذجا . ومن ثم ، هى استشارات يقدمها عالم إلى جاهل . ونجد دليلا على حالة التفكير هذه ، عند « سنكا » ، الذى اضطر للبحث عند أبيقور عن حكمة تدل على دور الضمير الأخلاقى : « الشعور بالخطيئة هو بدء الخلاص »[٢] .

ومما لاشك فيه أن فيلون يعرف الطرق الرواقية ، ويستخدمها إذا سنحت له الفرصة ؛ فالنصيحة واللوم يظلان وظيفة الحكيم[٣] ، فهو يضع فى فم موسى وفم الآباء اليهود ، وأحيانا فى فم الله نفسه ، مقالات لوم ونصح ووعظ . لكن الفكرة الفيلونية العميقة الجوهرية موجودة فى موضع آخر . إن هذه الفكرة تقوم على أنه ينسب لى الضمير الداخلى ، إلى النفس ، الدور الذى كان ينسبه الرواقيون إلى الحكيم . فالإنسان يجد فى ذاته جميع هذه النصائح والمواعظ وفنون اللوم ؛ حتى إذا سكت الحكيم أمام الآثم مجاملة له ، فإن ضمير هذا الأخير سيؤنبه على ما اقترف من إثم[٤] .

---

١ — خلافا للمذهب الرواقى المتأخر عن فيلون ، فقد سار معه فى نفس الاتجاه .

٢ — Epist. ، ٢٨ ، ٩ ؛ وقد أخذ عن أبيقور أيضا فكرة عذاب الضمير ، « رسائل » ٩٧ ، ١٥ .

٣ — الحكيم يحاول إصلاح وحث الرغبة فى الفضيلة ، « فى سفر التكوين » II ، ٤٠ ، ١١٨ ؛ IV ، ١٠٣ ، ٣٢٦ ؛ IV ، ٢٣٣ ، ٤٣٠ (رحمته بالشرير) .

٤ — « فى سفر التكوين » ٤ ، ٢٠٢ ، ٤٠٦ ، « قندلند » ، ٨٧ . انظر السب والاتهام والتهديد المنسوب إلى الضمير (« فى سفر الخروج » ، ٢ ، ١٣ ، ٤٧٨) .

وهنالك نقطة أخرى . لقد وضع فيلون ، بشأن طبيعة هذا الضمير ، نظرية خاصة به ، ترجع إلى تصوره التصوفى . فالضمير ، فى نظره ، هو وجود الإلهى فى النفس ، فما هو إلا أحد المظاهر المتعددة للوغوس الإلهى [١] . فعلى هذا الأساس التصوفى ، الذى يرى أن الخير هو التقرب من الإلهى ، تقوم تلك النظرية التى ستصير فى المستقبل ثنوية أخلاقية أكثر تجردا . إن فيلون لايظن لحظة واحدة أن النفس الرذيلة تستطيع أن تلد بذاتها هذا الضمير الذى يقاومها ويناقضها . بل إن هذا الضمير هو نعمة يرسلها الله إلى النفس لهدايتها وتحسينها . فليس هذا مجرد ثنوية أو تثنية لقوّتين من قوى النفس ، بل هو ثنوية أو تثنية ذات . إن الضمير هو رجل الله ، هو « المتحمس والمستولى عليه ، والكائن الذى أهاجه الجنون الإلهى ، وهو الذى يثير فى النفس ذكرى أخطائها السابقة » [٢] . إنه ليس قوة غريزية فى النفس ، كما سبق أن صورها فيلون بحسب الفكرة الشعبية الشائعة ؛ بل هو ضياء خالص طاهر جدا ، آت إلى النفس من الخارج ، ليدلها على استعداداتها الداخلية وأعمالها الرذيلة[٣] . وأخيرا هو ، كما جاء فى نهاية رسالة : .Congressu eruditionis gratia ، الفضيلة المعتبرة كأنها ذات معقولة مجردة تمنح النفس الشعور بعدم جدارتها [٤] ، وهى أيضا المَلَك الذى يلهم الآثمين الشعور بالخجل [٥] .

ثالثا — إن أثر الضمير على النفس متعدد ، وهو تابع لدرجة تقدم الإنسان فى طريق الفضيلة . فعند الشرير ليس الضمير غائبا بحال من الأحوال ، ومعرفته للخير تزيد خطيئته [٦] . وربما بدا مظهر الشرير مبتسما مسرورا ، لكنه فى قرارة نفسه يشعر بالفزع من العقاب الذى ينتظره والذى يبينه له الضمير ؛ وهو يعلم ، رغم أنفه ،

١ — اللوغوس اللوام ، « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٦٢ ، ٢٩٥ ؛ « إن الله لايتغير » ، ١٨٢ .

٢ — « إن الله لايتغير ، ١٣٨ ؛ راجع « فى الفرار ، ١٣١ ؛ ' quod det' pot. ins ، ٢٣ ؛ « إن الله لايتغير » ، ١٢٥ — ١٢٧ . قارن تعبير المنجم الداخلى عند إبكتيت ؛ وجميع هذه المقارنات تعود فى نهاية الأمر إلى « ديمون » سقراط كما هو موصوف فى .Apologie ، ٤٠ .

٣ — « إن الله لايتغير » ، ١٣٥ .

٤ — « فى الاجتماع » ، ١٥٨ ، ١٧٩ — ١٨٠ .

٥ — « فى الفرار » ، ٦ .

٦ — « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٩٢ ، ٣٩٣ .

أن جميع الأعمال البشرية موضوعة تحت مراقبة طبيعة أعلى منها [١] ، وعقاب الشريرين هو فى الحزن والخوف اللذين يحدثهما لهما هذا التهديد [٢] .

وعند لوم الضمير ، تأخذ النفس فى التحسن الذى يجب أن ينتهى إلى تغيرها وإلى الندم والتوبة . وقد وصفت سلسلة التقدم هذه فى مجموعها ، هكذا : أولا ، اللوم الصادر من القوى الإلهية (من الضمير) ؛ ثم الشعور بالخجل ، وإهانة النفس ؛ وأخيرا الاعتراف بالخطايا ، سواء أكان اعترافا داخليا بالتفكير ، أم اعترافا علنيا قد يكون مفيدا للمستمعين [٣] . والخجل من الخطايا مرتبط بالاعتقاد بأن الحياة يمكن أن تتحسن [٤] ، أى بالأمل فى التحسن ؛ كما أن الاعتراف بالخطايا يصحبه تحوّل فى النفس هو الندم والتوبة .

هذه الصورة تطابق فى جوهرها صورة التقدم التى يرمز إليها توالى الآباء ؛ فالأول « أنوش » ، هو والأمل الذى يميز حقا بين الإنسان والحيوان ؛ ويليه « إدريس » ، وهو يرمز إلى التوبة التى كانت تمحى بوساطتها خطايا الإنسان القديمة ، لتبدأ حياة جديدة لاغبار عليها [٥] . وبالاختصار فان التقدم كان معتبرا كأنه سائر من خوف الله الناشئ عن عدالته ، إلى الأمل فى رحمته ورأفته والاتحاد به أو رجاء صداقته [٦] .

ولننتقل الآن إلى وصف كل من هذه اللحظات . فالانتقال من لوم الضمير إلى الأمل قد وصف فى نهاية رسالة : **Congressu eruditionis gratia.** وفى مستهل الرسالة التالية .

ولوم الضمير ، رغم مرارته ، عظيم الفائدة للنفس ، فبفضله تستطيع النفس أن تشعر بعظمة الفضيلة وجلالها . وإذا فرّت منها بعدئذ ، فليس ذلك بفعل الرذيلة ، بل بسبب الخجل ، لأنها تظن نفسها غير جديرة بالوصول إليها . وليس هذا شعور نفس رذيلة مجردة من الشهامة والكرم ، بل هو صورة للقناعة . ومثال ذلك ، أن الأب الذى لايحرم نفسه من متع هذه الحياة الدنيا ، لايجرؤ على مخالطة ابنه التقىّ

---

١ – « فى بلبلة الألسن » ، ١٢٢ .

٢ – راجع صورة مماثلة لدى سنكا ، رسائل ، ١٠٥ ، ٧ ، ٨ .

٣ – de Exsecration. ، ٨ ، II ، ٤٣٥ .

٤ – « فى الاجتماع » ، ٦ .

٥ – « إبراهيم » ، ٧ – ٨ ، ١٧ – ٢٨ .

٦ – نفسه ، ١٢٤ – ١٣١ .

الورع الزاهد [١] . فشعور الخجل والمذلة مرتبط به ؛ ولا نعنى الشعور بالمذلة الناشئ عن الضعف ، بل هو الشعور بالخضوع الناشئ عن الاحترام والحياء ، والموجه إلى قوات عليا ، شأنه فى ذلك شأن احترام الشيوخ والآباء والأمهات [٢] . وإذا وصلت النفس إلى هذه الدرجة ، أصبحت فى غير حاجة إلى اللوم ، بل إلى الإرشاد والنصح ، وصارت على استعداد لتلقى الدروس . وحينئذ يحملها ضميرها على العودة إلى طريق الفضيلة لتخضع لها ، ولتستقى منها الشجاعة والجرأة [٣].

هذا ، وعندئذ يولد الأمل ؛ والأمل هو فاتحة السرور ، أى « السرور الذى يسبق السرور » الناشئ عن انتظار الخيرات . وهو خاص بالإنسان ومستحيل لغيره من الحيوانات . إذ أن الإدراك وحده هو الذى يلده [٤] . ويبدو أن هذا التعريف قد جعل من الأمل ، إحدى تلك « الشهوات الطيبة » التى كان يعتبرها الرواقيون خاصة بالحكيم ، وعلى كل فالأمل قريب جدا من السرور . وقد ذهب فيلون إلى مدى أبعد ، عندما قرر أن الأمل مطابق للثقة التى تعد فى تعبير الرواقيين نوعا من السرور [٥] وعندما ينسب إلى الحكيم ، فى آن واحد ، السرور بالأشياء الحاضرة والأمل فى الخيرات المستقبلة ، اللذين يقابلان الحزن والخوف عند الشرير [٦] . ومع ذلك ، فهذا أكثر اتفاقا مع الاتجاه العام للفكرة القائلة باعتبار الأمل كأنه دون السرور . حقا ، إن الأمل كما يستدل من اشتقاقه فيه شىء ناقص أو معيب ؛ فالآمل يريد الخير ، لكنه لايملكه [٧] . إذًا ، فالأمل ليس هو فى الحقيقة الخير كاملا ، لكنه البذرة التى غرسها الله فى الأرض للتخفيف من أحزاننا [٨] .

---

١ — « فى الاجتماع » ، ١٥٨ ، ١٦٣ ، ١٧٥ ؛ « فى الفرار » ٣ ، ٥ ، ٦ ؛ « فى سفر التكوين » ٢٠٠ ، ٢٩ ؛ « ڤندلند » ، ٧٩ .

٢ — نفسه ، ٣٠ .

٣ — « فى الفرار » ، ٥ — ٦ .

٤ — « فى سفر التكوين » ، ١ ، ٧٨ ، ٥٥ ؛ « هاريس » ، ١٧ .

٥ — « يوسف » ، ١١٣ ؛ وراجع Arnim. fragm. ٣ ، ١٠٥ .

٦ — Quod det. pot. ins. ، ١٣٨ — ١٤١ .

٧ — مثل حب افلاطون (« إبراهيم » ، ٧٤) .

٨ — « فى الثواب والعقاب » ١٢ ، II ، ٤٢٠ ؛ الأمل مصدر النشاط ، بأنه هو الوحيد الذى يحث التاجر والملاح على العمل (نفسه ، ٢ ، II ، ٤١٠).

ويأتى الندم أو التوبة بعد الأمل . ويقصد فيلون من هذه الكلمة ، لا مجرد شعور الندم الذى يصحب ذكرى آثامنا ، بل والتحوّل الداخلى الذى ينشأ عنه نتيجة له . فالتوبة هى الانتقال من الجهل إلى العلم ، من الرذيلة إلى الفضيلة [١] ، وأول مبادئها هو الاعتراف الداخلى أمام الله ، ويجب أن يفهم هذا الاعتراف أولا بمعنى رمزى تقريبا . ذلك ، بأن الشرير يظن أن ظلمه سيغفر من الله ؛ ولكن عند ما يعلم أن جميع أفعاله وحتى خلجات فكره لا تعزب عن سيد العالم ، عندئذ يستعرض أعماله ، بل وأفكاره ، ويتوب عما اقترف من ذنوب وآثام [٢] . فالاعتراف بهذا المعنى ، ليس إلا إدراك وجود الإلهى فى كل زمان ومكان .

وقد جعل فيلون للاعتراف معنى أكثر وضعية وإيجابية . فهو أولا اعتراف داخلى للضمير بجميع الأخطاء ؛ فالضمير الأخلاقى الموجود فينا يؤدى إلى تذكيرنا بجميع أخطائنا السابقة [٣] ؛ لكنه فى الحقيقة اعتراف داخلى أكثر منه اعترافا بالمعنى المعروف [٤] . وهنالك إشارة مبهمة إلى تسامح الحكيم الذى يغفر الخطايا بسهولة ، وذلك ليحول دون تكرارها [٥] . كما أن هنالك نصا أكثر تحديدا أو إيضاحا نوعا ، بشأن اعتراف « الألسن » الذى يكون أمام مستمعين ، فى مقابل الاعتراف البسيط الذى يجرى فى الفكر [٦] ؛ لكن هذه الإشارة وهذا النص ، لا يمكن أن يحملانا على الاستنتاج بأنه كان هناك رسوم عملية متبعة فى الاعتراف [٧] . فقد كان هذا الاعتراف يتم مصحوبا بالتنهدات والعبرات ، والتائب يندب حياته الماضية ، إذ أعطى الجزء الأكبر منها للرغبات [٨] .

١ — « فى التوبة » ، ٢ ، II ، ٤٠٦ ؛ « إبراهيم » ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٤ .

٢ — « فى الرؤيا » ، ١ ، ٩٠ — ٩١ .

٣ — « إن الله لايتغير » ، ١٣٨ .

٤ — « فى القرابين » ، ١١ ، II ، ٢٤٧ ، الاعتراف بالظلم .

٥ — « فى سفر التكوين » ٢ ، ٤٣ ، ١٢١ .

٦ — de Exsecr. ، ٨ ، II ، ٤٣٥ .

٧ — ربما كان هنالك أيضا حكم ضد عادة الاعتراف العلنى فى نص من « سفر الخروج » ، ١٣ ، و ٤٥٨ ، حيث جاء : « التائب الحقيقى يجب أن يطهر نفسه عن الذنوب ، دون أن يراه أحد ودون أن يتظاهر » . وهذا النص يبين بجلاء تفوق التأمل الداخلى ، وقد رأينا فيما تقدم ما هو امتحان الضمير .

٨ — « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٢٣٣ ، ٤٣١ ؛ « فى سفر الخروج » ، ١ ، ١٥ ، ٤٥٩ .

وفيما يتعلق بتأثير أو فاعلية التوبة ، نجد فى فكرة فيلون فروقا طفيفة عديدة تدل على أن هذه الممارسة أو العملية كانت حية فى نفسه وفى مشاعره ، رغم من نلاحظه من صعوبة التوفيق بين الآراء والأفكار المختلفة .

علينا ، إذًا ، أن نميز أولا عن التوبة الحقيقية ، ذلك النوع المتأرجح من الإرادة المفاجئ غير المتعمد ، الذى يجعلنا ننتقل من رذيلة إلى رذيلة أخرى مقابلة لها ، أى من الإسراف إلى الاقتصاد مثلا ، وهو أمر غير جدير بالثناء [١] . ثم توجد درجات عديدة فى التوبة نفسها ؛ فهنالك أولا التوبة المؤقتة ، لأولئك الذين تذوّقوا الفضيلة لكنهم ما لبثوا أن عادوا إلى الرذيلة ؛ والتوبة النهائية ، وهى الممدوحة وحدها [٢] .

ولا يمكن التحقق من التوبة بالوعود ، بل بالأفعال التى تزيل أثر المضارّ التى كانت عن الظلم [٣] . والتوبة فى أولها قد تصادف عقبات ، كما يمكن أن يؤتيها التسامح دعامة وقوة [٤] ، وكثيرا ما يصف فيلون عدم الثبات هذا . ولما كان ينسبه إلى الطبيعة البشرية نفسها وإلى الحياة فى عالم الحدوث والصيرورة ، فلا نستطيع أن نعرف هل هو يسلم حقا بوجود توبة نهائية ، أم هو يقصد معنى تصوفيا بحتا . والذى يحملنا على هذا الاعتقاد ، هو الصورة التى رسمها للتائب « إدريس » ؛ حيث فسر عبارة الكتاب المقدس: « لم يجدوه »، بمعنى أن الذى انتقل إلى الحكمة بوساطة التوبة لم يصبح قط فى عالم الحدوث [٥] .

فالإنسان التائب ، كالزاهد ، موجود فى الظلمات وفى النور فى آن واحد [٦] ، وهو معرض دائما لتغير ينتزع من نفسه الأفكار الطيبة المستقيمة، وهذا التغير على نوعين : الأول هو تغير مفاجئ غير إرادى لايسبقه أىّ تروّ ، هو زوبعة تكتسح

---

١ – « فى سفر الخروج » ، ١ ، ١٦ ، ٤٦٠ .

٢ – « فى سفر التكوين » ، ١ ، ٨٥ ، ٨٩ .

٣ – de An. sacr. id. ١١ ، ٢ ، ٢٤٧ .

٤ – « فى سفر التكوين » ٢ ، ٤٢ – ٤٣ ؛ ١ ، ٨٢ ، ٥٧ . وأحيانا توصف التوبة لاعلى أنها نتيجة لتقدم ، بل على أنها تغير مفاجئ غير منتظر ، وملهم (« فى الثواب والعقاب » ، ٨ ، II ، ٤١٠) تدهش سرعته الحكيم (« فى سفر التكوين » ٤ ، ٢٠٧ ، ٤١٠) .

٥ – « إبراهيم » ؛ « فى سفر التكوين » ، ١٨٦ ، ٥٩ ، التوبة هى الانتقال من المكان المحس إلى المكان المعقول .

٦ – « فى سفر التكوين » ، ١ ، ٨٤ ، ٥٨ .

بقوّة من النفس جميع ذكريات الأعمال الفاضلة ؛ فحياة عالم الحدوث تكاد تكون دائماً معترضة بضروب من الزلات . وهنا يوصى فيلون بعدم الاهتمام بمظاهر الضعف الوقتية وغير الإرادية هذه ، لأنها ستمحى بالعودة إلى الخير [١] ؛ فأعظم الناس حكمة لايخلو منها هو نفسه ، بسبب طبيعته البشرية [٢] . والتأمل الداخلى ، بدلا من أن يكون مستمرا مثل الذاكرة ، تتخلله لحظات نسيان [٣] . لكن هنالك نوع آخر من التغير أشد خطورة ، نعنى به التغير الإرادى عن عمد نحو الشر . فالذين يظلون مغمورين فى حياة الجسد ، سيسقطون من تلقاء أنفسهم فى الرذيلة : إنهم يُجتذبون مرة أخرى فى هوّة الجحيم .le Tartare [٤] . وهذه العودة إلى الرذيلة تزيد هولا إذا علمنا أن الرجوع إلى الفضيلة بعد تركها ، أصعب من الذهاب إليها بادئ ذي بدء .

وقد اتخذ فيلون من عدوّ اليهود ، « فلاكوس » شخصية لرسم صورة تحوّل الرجل الفاضل إلى الشرّ . فضياع الأمل والخوف هما اللذان جعلاه شريرا ، وكانا مصحوبين بضعف فى العقل وفى الإرادة ؛ وهنا تبدو جليا الوظيفة التى يقوم بها الأمل فى الفضيلة [٥] .

ومن نتائج التوبة النهائية ، الصفح الإلهى وغفران الآثام ؛ وبذلك تمحى الحياة القديمة ، ونعود فنحيا حياة جديدة . ولكن هل معنى هذا أن التائب فى منزلة أخلاقية سواء هو والذى لم يرتكب ذنبا على الإطلاق ؟ لقد أجاب فيلون عن هذا السؤال بإجابتين . فأحياناً يجعل المكانة الأولى لمن لاذنب له على الإطلاق ، ويمنح المكانة الثانية للنادم التائب [٦] . وفى هذا يقول : « إنه يظل دائماً فى النفس ندبة

---

١ – « فى الزراعة ، ١٧٤ – ١٨١ ؛ « إن الله لايتغير » ، ٨٩ – ٩٠ ؛ « المجازيات » ، ١ ، ١٧ .

٢ – « فى تغير الأسماء » ، ١٨٠ .

٣ – « إن الله لايتغير » ، ٨٩ ؛ وراجع الصلة بين التوبة والذكرى المقابلة للذاكرة .

٤ – « فى سفر الخروج » ، ٧٧ ، « هاريس » ، ٤٧ ؛ ٢ ، ٢٦ ؛ « هاريس » ٥٨ ؛ ٢ ، ٤٠ ، « هاريس » ، ٤٩ . « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٤٥ ، ٢٠٠ ؛ ٤ ، ١٣١ ، ٣٤٥ .

٥ – in Flacc ، ٤ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ .

٦ – « فى الملكية » ، II ، ٨ ، II ، ٢٢٨ .

ووسم للظلم القديم » [١] . ذلك ، بأن الأفضل هو ألا يمرض الإنسان ، لا أن يصاب بمرض ثم يشفى منه ؛ كما أنه خير للمرء أن يكون قد اجتاز البحر فى سلام ، لا أن ينجو من خطر عاصفة شديدة . على أن عدم الخطيئة صفة من صفات الله وحده [٢] . ورغم ذلك ، نراه ، من جهة أخرى ، يؤكد صراحة التساوى التامّ بين التائب والكائن المعصوم من الخطيئة [٣] .

هذا ، والأهمية التى يراها فيلون للتوبة لها أسبابها ؛ لا فى الحياة الداخلية فحسب ، بل وفى المركز السياسى للدين اليهودى . ذلك بأنه من صالح اليهود المشتتين فى أنحاء العالم ، أن يشجعوا على الدخول بين ظهرانيهم عددا كبيرا من المتهوّدين أو المهتدين . والكتيب الصغير عن الندم والتوبة ، ليس إلا مدحا بديعا للتوبة ، باعتبار هذا اعتناقا للدين اليهودى . والمتهوّدون الذين يؤدون بدقة أوامر الشريعة ، أفضل ممن ولدوا يهودا ثم تركوها . وهنا ينبغى أن نلاحظ أن الوعد بالغفران المطلق عن الآثام ، هو نوع من الدعاية المشتركة بين جميع الديانات الشرقية والغامضة . هذه الديانات التى كانت قد اجتاحت وقتئذ الامبراطورية الرومانية . وقد استعمل فيلون صراحة كلمة إراضة [٤] ، ليصف وصفا مميزا التوبة أو اعتناق الدين . لكن فيلون ، وهذا أعلى جانب من تفكيره فى هذه الناحية ، قد رفع نفسه فوق هذه التصوّرات المادية البحتة بأن جعل مأساة التكفير داخلية . وقد وفّق ، بفضل دقة ملاحظته ، إلى رؤية تحوّل النفس نحو الله فى مختلف مراحلها .

وهكذا ، كان تصوّره للتقدّم الأخلاقى مختلفا كل الاختلاف عن تصورات أخرى وجدنا آثارا لها فى مؤلفاته ، وهى من تلك التصورات التى تناولت الموضوع بمظهر أكثر خارجية ، ونشير بذلك إلى الأفكار المشائية الأصل المتعلقة بمراحل الحياة .

---

١ — « الملكية » ، II ، ٨ ، II ، ٨ » .

٢ — « فى التوبة » ١ ، II ، ٤١٥ ، ثم أضاف : « ربما كان إنسانا إلهيا » . راجع « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٥٤ ، « هاريس » ، ٢٣ ؛ التوبة ليست حالة خاصة بقوة إلهية .

٣ — « فى القرابين » ڤندلند ، ١٢ ، ١ ؛ « فى سفر التكوين » ، ١ ، ٨٢ ، ٥٧ .

٤ — « فى التوبة » ، ١ ، II ، ٤٠٥ . [و « إراضة » ترجمة وضعناها لكلمة : initiation] .

فالتقدم الأخلاقى بحسب هذه الأفكار ، يرجع إلى تقدم العصور . فالعصر الأول هو مرحلة التعادل الأخلاقى ، إذ الذهن يشبه الشمع اللين الخالى من أىّ طابع ؛ ويليه الطفولة ، حيث تبدأ جميع الرذائل فى التكاثر ، وهنا كثيرا ما يشكو فيلون من التربية الخطرة التى تقوم بها المرضعات والمعلمون والآباء والأمهات ؛ وتشترك معهم القوانين والعادات ؛ ولنضف إلى ذلك ، أن السن نفسها تسير بالإنسان فى طريق الرذيلة . وفى المرحلة الثالثة ، يأتى الشفاء ، بفضل دروس الفلسفة الشافية . وأخيرا فى الشيخوخة تتقوّى النفس بالفضيلة ، فالفضيلة إذاً شيء مكتسب فقط فى مغرب الحياة [١] . وهذا النوع من الاعتبارات هو السائد فى المظهر التالى للتوبة : التوبة هى الانتقال من الصفة إلى الاستعداد الثابت ، هى الانتقال من العمل الصالح الذى يتمّ سريعا إلى الحالة الدائمة غير القابلة للفناء التى يجب أن تلد مماثلات لها [٢] . على أن هذه ، أفكار لاعلاقة لها بالمذهب الأصلى للنهوض الداخلى .

تلك هى المظاهر المتعددة التى يبدو فيها التفكير الأخلاقى عند فيلون . فهل يمكن القول بأنها تابعة لمذهب واحد ؟ وهل من المستطاع أن نجعلها تتوافق فيما بينها ، مع البقاء أمناء لما جاء بالنصوص ؟ نعم تارة ، ولا أخرى .

لا ، بلا شك ، إذا كنا نريد أن ننشد فيها مذهبا فلسفيا واحدا ؛ رواقيا ، أو كلبيا ، أو أكاديميا . لقد رأينا كيف استخدم فيلون المذاهب المختلفة ، لاللدفاع عن أحدها ، ولا لصهرها فى مذهب توفيقى ؛ ولكن على الأحرى ، لكى يبحث فى كل منها لحظة خاصة من لحظات الحياة الأخلاقية . وهذا ، ابتداء من المذهب الأبيقورى الذى يشير إلى أن الإنسان صديق اللذة ، إلى المذهب الرواقى الذى

---

١ – هو الشرح الوارد فى « من يرث » ، ٢٩٣ ، ٣٠٧ ؛ راجع الشرح المختص الوارد فى « فى سفر التكوين » ، ١ ، ١٥٧ ، ٣٦٥ . والشرح الوارد فى « فى الاجتماع » ، ٨١ – ٨٥ خاص بالمرحلتين الأولين من السن ، وقد فصلهما تفصيلا تاما ؛ المرحلة الأولى هى مرحاة الشهوات ، والمرحلة الثانية هى مرحلة الرذائل ؛ وفيما يتعلق بالشكاوى فى تربية الطفولة ، راجع « فى التوبة » ، ١ ، II ، ٤٠٥ ؛ « فى الحكم » ٣ ، II ، ٣٤٦ .

٢ – « فى تغيير الأسماء » ، ١٢٣ – ١٢٤ .

وضع تحت نظره الإنسان الحكيم الطاهر روحيا والذى تخلص تماما من قيود الجسد . كلا أيضا ، إذا أردنا أن نعثر على وحدة مذهبه الأخلاقى ، فى فكرة التقدم الأخلاقى بالذات ، التى تصعد — بعد اجتياز مراحل متوالية — إلى الغرض النهائى ، وهو علم الله . والواقع أنه يوجد عند فيلون عدة أفكار للتقدم الأخلاقى ، ومن المحال إخضاع إحداها للأخرى ، أو وضع حالات النفس التى يجب أن تؤدى إلى الكمال فى صف واحد مستمر .

ولسنا نريد أن نتحدث فقط عن الطرق المختلفة التى تقود إلى الفضيلة: الزهد ، والتعليم ، والطبيعة . فالواقع أن التحسن الداخلى الذى وصفناه الآن ، هو عبارة عن نظام آخر من التقدم لايمكن رده تماما إلى الأول . وقد أوضح فيلون ذلك جليا ، عند ما نسب هذين النظامين من التقدم إلى ثالوثين متواليين من الآباء؛ إذ نسب الأول إلى ثالوث أنوش وإدريس ونوح ، وهو يرمز للأمل المؤدى إلى التوبة ، والتوبة المؤدية إلى راحة العدل ؛ ثم نسب الثانى إلى ثالوث إبرهيم وإسحاق ويعقوب [1] .

ولكن ، لنا بعد هذا ، أن نتساءل : هل وضع فيلون ترتيبا بين هذين النظامين ، عند ما اعتبر الثالوث الأول أدنى ، واعتبر الثانى تاليا للأول وأعلى منه ؟ الواقع أن فيلون قد أوضح أن غاية الثالوث الأول ، أى الراحة فى العدل ، تكوّن مرحلة الانتقال إلى الثالوث الثانى ، حيث يبدو أن الإنسان يرتفع فى تقدمه الأخلاقى . فمراحل الحياة الأخلاقية قد تكون إذًا الأمل ، ثم التوبة ، ثم العدل ، ثم التربية ، ثم الطبيعة ، ثم الزهد ، وأخيرا الكمال .

وهنا نلاحظ لأول وهلة أن هذا الترتيب لايخلو من الغرابة خصوصا وأن هنالك عدة نصوص متعارضة معه ، ولذلك يجب أن نبحث عن تفسير آخر . فالواقع أنه لا يمكن التسليم بأنه يجب الارتفاع إلى درجة العدل للبدء فى التربية ؛ بينما تلميذ معلمى المعارف العامة غير كامل ، وأن التائب الذى يجىء قبله فى هذا الترتيب قد بلغ حد الأخلاقية المباحة للإنسان . ويمكن فهم هذه الغرابة ، إذا راعينا أن الثالوث الثانى ، إبرهيم وإسحق ويعقوب ، يحتمل تفسيرا رمزيا مزدوجا ؛ فتارة ، هؤلاء الآباء

---

١ — « إبراهيم » ، ٤٨ ؛ وراجع « فى نسل قابيل » ، ١٧٣ .

هم طُرز الفضائل الثلاث [١] ؛ وتارة يدلون معا على الثالوث المخصص لله ، أى التقوى المقابلة للعدل . [٢] وهكذا يمكن تفسير النصوص المتقدمة تفسيرا بسيطا، وهو أن النفس بعد التوبة ترتفع من فضيلة العدل إلى التقوى . فالتقدم التالى : أمل وتوبة وعدل وتقوى ، يكوّن كلاّ موحدا تماما ومفهوما تماما . لكن هذا التفسير يطرد الآخر ؛ فنحن إذًا تجاه طريقين لايتفقان ، ولا يمكن ردّ أحدهما للآخر ، لتصوّر التقدم الأخلاقى .

وإذا كان هذا التفسير أكثر مطابقة لروح النصّ منه لحرفيته ، فمردّ ذلك إلى أن فيلون كان يخلط بين المعنيين فى الثالوث الثانى . ولا عجب ، فقد كان أشد شغفا بالنظام الخارجى منه بالنظام الداخلى ، كما أنه كان خاضعا للسير طبقا للترتيب التاريخى لسفر التكوين . ولذلك لم يسعه إلا أن يبحث فى تتابع الآباء ، عن السلسلة التصاعدية لأحوال النفس . وسيجده فعلا فى الانتقال من آدم (التعادل الأخلاقى) إلى قابيل (الرذيلة) ؛ ثم إلى الثالث الأول للآباء إينوش وإدريس ونوح ؛ وأخيرا إلى الثالوث الثالث ، ثالوث التقوى . ولكنه لكى يدخل جميع أجناس التقدم الأخلاقى وضروبه ، نراه يضع فوق هذا التفسير تفسيرا آخر لهذا الثالوث الثانى . فبينما يظل الترتيب التاريخى سليما نرى أن جميع استعارات أو حالات « tropes » النفس قد سميت بأسمائها . لكن هذا الركام من الأفكار والمعارف ، أصبح لا يطابق النظام الداخلى لأحوال النفس .

هذا ، ولم يشأ فيلون أن يضحى بأىّ اتجاه من شأنه أن يساعد على بلوغ حدّ الكمال الداخلى . ومع ذلك لم يستطع ، أو ربما لم يحاول ، توجيهها توجيها واحدا ، وقد يرجع ذلك إلى أنه كان يسترشد بغريزة تركيب الحياة الداخلية أو تعقيدها .

وفى اعتقادنا ، أنه يجب البحث عن وحدة المذهب الأخلاقى لفيلون فى مكان آخر . إنه أول مذهب أخلاقى متعلق بالضمير ؛ ونقصد بذلك أنه مذهب أخلاقى

---

١ – « إبراهيم » ، ٥٣ .

٢ – نفسه ، ٥٦ ؛ الثالوث الثالث هو ، بالنسبة إلى الثالوث الأول ، كالمصارع بالنسبة إلى الطفل (نفسه ، ٤٨) نوح هو العادل ، والثلاثة الآباء الآخرون هم القديسون .

ينشد نقطة ارتكازه لا فى نظرية طبيعية عن العالم ، أو عن مركز الإنسان فى العالم ، بل فقط فى المشاء الداخلية للضمير ؛ فشعور الخوف وتأنيب الضمير ، وشعور السرور المخلّص هما قطباها . واستناداً إلى وجهة النظر هذه ، نستطيع أن نقول إن فيلون قد محا كل ما كانت تحويه المذاهب الأخلاقية القديمة من العناصر الإنسانية . فالواقع أن هذه المشاعر الداخلية ، التى لا يخلقها الإنسان، مصدرها هو فعل الإلهى فى النفس . فالأخلاقية ليست كما جاء فى تعريفى افلاطون وأرسطو الجميلين ، أن يؤدى الإنسان وظيفته البشرية ، بل هى على الأحرى ، أن يمحو كل ما يوجد فى الإنسان من خارجى وطبيعى ، وذلك لإنماء الإنسان الداخلى والإلهى . وهذا الإنسان الداخلى ، هو إنكار للإنسان المركب كما يبدو لنا ، وإذاً فمركز ثقل الأخلاق قد انتقل من مكانه .

النتيجة العامة

سنحاول، فى نهاية هذا البحث، أن نستخلص أهم مميزات تفكير فيلون وخصائصه.

الفكرة السائدة هى فكرة ضروب العلاقة بين النفس والله . وليست هذه العلاقات موضع نظرية فلسفية ذات تصوّرات محدودة معينة، بل هى نفس التعبير عن تجربة المؤلف الداخلية، ولا نجد لمثل هذه التجربة نظيرا فى التفكير اليونانى . إنها ليست « تأمل » أرسطو، تلك المعرفة التى فيها يصبح الكائن شفافا للفكرة مثل جوّ جوهر رياضى ؛ كما أنها ليست « تصور الرواقيين الواضح نفهم الأشياء » ، الذى به تتملك النفس موضوعها . فالمعرفة التى من هذا النوع يمكن أن تتخذ وسيلة للكمال الذى تبلغه النفس، بتوسعها الداخلى التلقائى ؛ والنفس تصل إلى الله، لأنها بفضل الحكمة تصبح حقيقة مساوية لله .

ولكن، فى نظر فيلون، لايرضى الله أن يعرف بهذه الطريقة، وكل صيغة تحاول تعريفه هى حتما نسبية ناقصة . أما الإيمان بالله، فإنه على نقيض ذلك، ناشئ فى النفس من جرّاء اعترافها بعدمها وبعدم الأشياء الخارجية ؛ إن النفس لا تصل إلى معرفة الله إلا بشعورها الحارّ، بعدم تأكد المعرفة وبعدم الاطمئنان إلى العمل . فمعرفتها لله هى معرفة عن تفكير أقل منها عملا وفيه اتضاع وإذلال . ذلك بأنه بدلا من مدّ قواها للوصول إلى الاتحاد بالله، يجب على النفس أن تتقلص وأن تنتهى بالخروج من ذاتها . على أنه يجدر بنا أن نفسر هذا الخروج من الذات تفسيرا صحيحا ؛ فليس هو كما وصفه المتصوّفون اللاحقون لفيلون . انجذابا يحمل النفس إلى الانذهال لحظة . لتنال الحدس الإلهى . فتجارب الحمية الداخلية التى وصفها فيلون، إن ذهبت أحيانا إلى فناء الشعور والإدراك، فهى لاتتسمى بالسمة الأهمّ من مميزات الانجذاب : أى اندماج الله بالشخص البشرى . والواقع، أن الإيمان بالله قوامه بالأحرى إرادة عاملة، وعدم ثقة، وعدم اهتمام بكل أغراض هذه الحياة الدنيا .

إفله صوّر أو فُهم على هذا الوجه ، يجب أن يكون حتما مصدر تأكيد تجاه نفسه ، إذ به فقط يمكن معرفته . ومن هذا نستنتج أن العلم الوحيد الذى يعتدّ به ، أى علم الله أو الخير ، سيكون الوحى . والنتيجة الأولى هى طريقة النظر غير المباشرة ، أى التفسير المجازى . وجسم الوحى هو « المقال المقدس » التى أعطى إلى اليهود بوساطة موسى ، وهذا المقال ليس حجة واضحة على السواء لجميع الناس . إنه لم يمنح إلا للذين فتحوا عين النفس لكى يتمكنوا من التعمق فى معناه والنفوذ إليه . وإذاً ، ليس الوحى إلا علامة يجدر بنا أن نعرف كيف نفهمها ؛ كذلك الطبيعة الإلهية المعقولة لايمكن أن تعرّف نفسها بنفسها بوساطة المحسوس ، إذ أن المحسوس أنقص وأضعف من أن يستوعبها . والمقال المقدس كلمة غامضة سرية ليس لها معنى حقيقى إلا عند المرتاضين . لقد اتخذ « هيجل » فيما بعد ، من التاريخ رمزا للتوسع الجدلى ، الذى لاتتيح التجربة إدراكه إلا من الخارج ، والذى لايمكن أن يجعل له معنى إلا الجدل العقلى .

وهكذا ، يرى فيلون ، فى تاريخ شعبه وفى أوامر الشريعة ، صورة لتاريخ داخلى أكثر تعمقا ، وهو رمز النفس التى تقترب إلى الله أو تبتعد عنه . فالرمزية تكاد تتخذ عنده معنى عالياً . كانت الرمزية عند الرواقيين مجرد طريقة للتوفيق بين الدين الشعبى والفلسفة ؛ أما عند فيلون ، فكل كائن هو رمز لكائن أعلى ، ماعدا الكائن الأسمى الذى يخرج عن دائرة فهمنا وإدراكنا . وإذا كانت كلمة موسى لها معنى معقول خفىّ ، فلوغوس الله هو قبل كل شىء صيغة ، لكنه صيغة داخلية لايعبر عنها بكلمات . وهذا يكفى للدلالة على أن الطريقة الرمزية مرتبطة بفكرة المذهب الأساسية ، وستظل فى تاريخ التفكير الإنسانى متحدة دائما مع تلك المذاهب التى لا تسلم — من جهة — بالعقل المستقل استقلالا ذاتيا ، ولا تقبل — من جهة أخرى — الكشف الخارجى المتبلور فى صيغ شفوية ، فتضع هكذا حياة النفس فى وحى داخلى غامض لايمكن وصفه .

ولكى لا نندفع إلى التسرّع فى الحكم على الطريقة المجازية أو الرمزية ، مع ماتشمله من ثقل وغرابة ، يجب أن نذكر أن كل كلمة تعبر عن واقعة روحية حتى فى لغاتنا

هى مجاز ؛ فالطريقة المجازية ، ليست إلا تجميدا أو قصرا للوسائل الفنية المتعلقة بهذه الطريقة الطبيعية جدا للنفس . ففى ذاك العصر ، حيث كانت الحياة الروحية شيئا جديدا ، حيث كانوا يبحثون عن معارفها ولغتها ، كانت طريقة العرض هذه لاغنى عنها على الأرجح .

هذا هو فى نظر فيلون الطابع الجوهرى لكشف الكائن الداخلى ، وهذا هو ما أتاح له أن يعلق على تلك الفكرة حياة الإنسان الأخلاقية بأسرها . فإذا كان الوحى خارجيا ، فإن المحافظة أو الرعاية الحرفية شرعا ، وهذا خارجى أيضا ، كاف للأخلاقية . وقد عرف فيلون حوله هذه النزعة — ولم يرضها — التى ترمى إلى قصر الحياة الأخلاقية على المراعاة القانونية . ويكون الأمر على العكس إذا كان الوحى بالخير داخليا ؛ ففى هذه الحالة لن يصل الإنسان إلى الكمال إلا بإصلاح الإرادة إصلاحا داخليا ، فالحياة الأخلاقية تكون إذًا مأساة داخلية متأرجحة بين حياة الخطيئة ، حيث ترفض النفس الكلمة الإلهية المنجية التى تريد إصلاحها ، وبين الحياة الكاملة ، حيث تخضع بلا قيد ، وتهجر كل إرادة خاصة بها ، وتتطابق أخيرا مع كلمة الحق . فالضمير الأخلاقى هو أحد أشكال هذا الكشف ، أو على الأحرى إحدى لحظاته ، وهو يظهر وسط حياة الخطيئة ، ليكون عنه التأنيب عن الأخطاء ، وما من آثم مهما تحجر قلبه يستطيع التخلص من هذه النُّذُر .

ومن أشرف مظاهر المذهب الفيلونى ، أنه جعل من هذا الكشف الداخلى مبدأ الفضائل الاجتماعية ، فضلا عن مبدأ إصلاح النفس . لقد شعر فيلون وجرّب ، إما فى نفسه أو فيمن حوله ، خطر الضلال فى اللذات التصوفية المتعلقة بالحياة الداخلية ، مع إهمال الواجبات الضرورية الحاضرة التى يفرضها على الإنسان مركزه فى المجتمع . إنه لذلك ، يرغب رغبة صادقة فى التوفيق بين الحياة الداخلية والواجبات الاجتماعية ، لكنه لم ينجح دائما فيما كان يرجوه ، وهو يرى فى الكلمة الإلهية خيرا مشتركا يستطيع الحكيم اقتسامه مع غيره دون أن يضعفه . فالحكيم فى نظره بشرىّ بطبيعته ، يعطف على الخاطئين ويحاول أن يشرك غيره فى الخير الذى هو ملىء به .

هذا ، ويمتد فعل الوحى ، بوساطة الحكيم إلى أولئك الذين يعيشون متصلين

به ؛ وليس فى ذلك أىّ إكراه ، بل مجرد فضيلة تفيض بفعل ثروتها الداخلية . وبعيد أن تمحى العلاقات الداخلية ، بل إن طابعها الخارجى يضعف ، كما تزداد تآلفا كأنها أفعمت أكثر بالشعور . ومن ثم ، فإننا نجد عند فيلون عبارات رحمة وإنسانية ، لم ينطق بمثلها قط أىّ رجل من رجالات الأخلاق فى اليونان .

ولقد عوّدتنا فلسفة ديكارت على التفكير بأنه يوجد بين العقل والإيمان فصل مطلق شديد . ثم جاء رينان فكتب مقالا رائعا خصصه لفيلون ، وقارن بينه وبين « مالبرانش » الذى يحاول التوفيق بين حقائق العقل وحقائق الإيمان . وقد رغب فيلون أيضا فى التوفيق بين الفلسفة اليونانية وعقائده الدينية ، ولكن ليس هناك أكثر مخاطرة من هذه المقارنة . بل إن الأمر على نقيض ذلك ، إذ نرى أن أهم خصائص المذهب الفيلونى ، هو أن الوحى والعقل يتفقان ؛ فعبادة الله عبادة عقلية ، وما الفلسفة إلا كلمة الله الموحاة . وإذا أردنا البحث عن مقارنة فى هذه الناحية ، يجب على الأحرى أن ننشدها فى مذهب سبينوز : « الضرب الثالث من المعرفة » . والحياة الخالدة التى تحدّث عنها الفيلسوف اليهودى ، الهولندى يقدمان مشابه واضحة جدا مع التحوّل إلى عقل خالص ومع الخلود اللذين نجدهما فى مذهب الفيلسوف اليهودى السكندرى . كلا هذين الفيلسوفين يعتبر أن الأمر ما هو إلا هجر تامّ للشهوات ، ومعرفة حدسية صعبة البيان وإن كانت مؤكدة لاتتزعزع ؛ وفى الحالتين يتمّ الانتقال إلى الحالة العليا ، لاعن طريق تطوّر تلقائى ، بل عن طريق تحوّل داخلى كامل للكائن بأسره . لكن سبينوزا ، على الأخص ، يجعل من هذا الحدس أعلى درجات العقل ؛ أما فيلون ، فيرى فيه أيضا ، لامعرفة غير عقلية ، بل عقلا أعلى من ذاك الذى يعبر عن نفسه بالبرهان وبالمقال [1] . وإذًا ، الوحى الفلسفى ليس مختلفا عن الوحى الموسوى ، لافى موضوعه ولا فى طريقته [2] .

---

١ – لايبعد أن يكون لفيلون أثر غير مباشر فى فلسفة سبينوزا . (نهاية الرسالة الثانية والثلاثين من op. posth. إلى Qu. de Blyenbergh عن شرح نظرية « التشبيه » تدعو إلى المقارنة بفيلون) .

٢ – بارمنيدس وأنبادقليس وزينون وكليانت ، وفى مكان آخر نرى أنصار مذهب فيثاغورس رجالا إلهيين ويكونون جماعة مقدسة جدا . (« فى العناية » ٢ ، ٤٨ ؛ quod omn. prod. lil. ، ٢ ، ١٤٤) . أما هرقليطس فى مذهبه الخاص بالمتضارات ، فكل ما فعل هو أنه أضاف حججا عظيمة قوية إلى عقيدة أخذها عن موسى (« فى سفر التكوين » ، ٣ ، ٥ ، ١٧٨) .

وهذا التصوّر للوحى العقلى ، هو الذى يتيح لفيلون أن يتقبل فى الدين اليهودى الفلسفة اليونانية بأسرها ، ولكنه فى الوقت نفسه يغير منها تغييرا عميقا فى جوهرها ، وهذا التغيير يبلغ من الدقة حدا يصعب معه إدراكه لأول وهلة . لقد وضع فيلون مؤلفات فى الفلسفة اليونانية ، وكان فيها فيلسوفا يونانيا ، مثل « عدم فساد العالم » أو « فى العناية » ؛ بل مصنفاته التفسيرية نفسها ، مليئة بنبذ فلسفية أدخلها فيها دون أىّ تغيير . ولم يقف موقفا هجوميا ، كما فعل فيما بعد ، مقرظو المسيحية المسيحيون . ومع ذلك ، فما لاريب فيه أن العبقرية والاحتياج الجدلى ينقصانه . فهو يوافق أو يغضب ، وفى مؤلفاته مناقشات لكنها مقتبسة من غيره ، ونراه احيانا يتوقف فى هذه المناقشات معتبرا إياها عابثة . وفقد ملكة النقد لا يرجع إلى انعدام الطرافة الذى كثيرا ما لوحظ عند فيلون ، بقدر ما يرجع إلى تغيير وجهة نظره تغييرا جوهريا .

ومن المعروف أن غرض الفلسفة اليونانية ، منذ عصر الطبيعيين إلى عصر الرواقيين ، هو تعيين أو تحديد مبادئ الكائنات كما هى . ولكن إذا قبلنا الوحى وسيلة من وسائل المعرفة ، لوضعنا بين العقل وموضوعه شخصا وسيطا يُستخدم مرشدا ومعلما . إن الله هو الذى يمنح الحواس والعقل ، الأشياء المحسوسة والمعقولة ؛ ولكن بينما المعرفة الخالصة كانت موضوع الفلسفة ، فإن الاتصال بالله الذى هو شرط هذه المعرفة سيكون عرضة للتحول إلى عنصر رئيسى يخفى كل شىء غيره . وموضوع الفلسفة عند فيلون هو الاتصال بالله عن طريق العبادة الداخلية التى هى أصتل معارفنا أكثر مما هو المعرفة نفسها ، وهذا الاتصال هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة المستقرة المؤكدة . ومن جهة أخرى ، فإن ما تحويه المعرفة يسير فى طريق المحو ، تجاه ذاك السرور الناشئ عن الاتصال العميق بالله ، وعن وجود الله فى النفس ؛ فكل كائن يبدو عدما أمام السيد الإلهى ، ويصبح الوحى غرضا بعد أن كان وسيلة . كما تغدو معرفة الكائنات معرفة دينية كاملة بالمعنى الذى سيطلق على هذه الكلمة بعدئذ . وفيما يتعلق بالنبوّة ، فقد لاحظنا هذا النوع من الانتقال من الاهتمام بالغرض الأصلى إلى الاهتمام بالوسيلة ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالمعرفة الفلسفية التى لم تصبح عند فيلون غرضا فى حد ذاتها .

وهذا استنتاج لايخلو من الأهمية ؛ فإنه إذا كان موضوع المعرفة هو الكائنات

الخارجية أو الأفكار ، يجب البحث فى هذه الكائنات بالذات عن المعرفة المتعلقة بمبادئها . ويتمّ ذلك ، إما باتباع طريقة الفلاسفة الطبيعيين التى ترى أن تمنح أحد هذه الكائنات مركزا ممتازا فنجعله أصلا للكل ، وإما أن نبحث عن هذه المبادئ فى كائنات مماثلة للجواهر الرياضية المثالية كما فعل افلاطون . ولكن إذا كانت المعرفة ترضى وتنتهى بكشف الكائن الأسمى ، كما هو الأمر عند فيلون ، فسنرى فى العلاقة الشخصية الموجودة فى هذا الكشف سبب جميع هذه الكائنات وجوهرها . فما هم الوسطاء ، عند فيلون إن لم تكن وسائل الكشف ، وفى الوقت نفسه أسباب الكائنات ومبادئها ؟ .

والمبادئ القديمة للفلسفة اليونانية ، اللوغوس والروح ، لايمكن أن تجد لها مكانا فى نظام الكائنات إلا بالمقدار الذى تصبح به مبادئ طبيعية ووسائل للكشف فى الوقت نفسه ، أو كائنات تتلقى هى نفسها هذا الكشف . هكذا يتحوّل أيضا العالم المعقول ، وهكذا يتحوّل أيضا العالم نفسه الوسيط بين الله والإنسان . فمبدأ الوجود الوحيد هو العلاقة مع الله لامفهومة أو مدركة كعلاقة طبيعية ، بل كحب وعبادة ومعرفة ملهمة من الله . والعدم هو الذى لاعلاقة له بالله ، لابمعنى أن الله لم ينتجه طبيعيا ، بل بمعنى أنه هجره أدبيا . والفكرة الرئيسية لكل الفلسفة الفيلونية الميتافيزيقية ، هى أن يستعيض عن العلاقة الطبيعية أو الرياضية ، بالعلاقة الأخلاقية للكائنات بالله (أى الإلهام والوحى أو الكشف) باعتبارها سببا تفسيريا .

هذا ، ووجهة النظر هذه تساعدنا على تفهم موقف فيلون تجاه الفلسفة اليونانية . فالمذهب الافلاطونى فى رأيه لايخلو من الأهمية ، لكنه لم يقتبس فيه كل شىء ولا أهم شىء . وهو يرى فيه قبل كل شىء الخالق أو الصانع الذى ورد ذكره فى طيماوس والذى خلق العالم بسبب طيبته ؛ ثم الحب ، وهو الوسيط بين الله والخير ، ثم العالم المعقول . لكن هذا العالم ليس فى نظره مبدأ شرح وتفسير ، إلا بمقدار كونه موطنا للأنبياء والملهمين الذين يعيشون حياة أزلية مفارقين الجسد . ومن هذا ، نراه لم يتقبل من المذهب الافلاطونى إلا ما يترتب عليه علاقة أدبية بين الله والنفس البشرية .

وعبثا يحاولون نسبة مثل هذا التحول ، فى التفكير اليونانى ، إلى عقيدة فيلون

اليهودية ، بل يجب أن نبحث عنه فى الوسط السكندرى . فهنالك ، تحت تأثيرات غامضة متعددة ، تم هذا الاندماج بين الفلسفة والوحى ، فخرج منه المذهب الفيلونى ؛ وهناك خلق مذهب الوسطاء اللاهوتى ، على أن الرواقية قد قامت بالدور الأول فى إعداده ووضعه ؛ وقد تمّ ذلك ، على الأخص ، بإدخال تفرقة بين المبادئ المختلفة التى كان الرواقيون يجمعونها فى إلههم الوحيد ، المطابق لنفس العالم . ففى الرواقية الحرفية كانت النفس البشرية ، شأنها فى ذلك شأن كل كائن ، هى فيض من الإله ، وقد وضعت الوحدة باعتبارها أمرا واقعيا . أما المذهب السكندرى ، الذى وضع بين النفس والله وسطاء متعددين ، فالاتحاد بالله ، أو الحياة فى الله ، يصبح مشكلة أو غرضا للنشاط ؛ والنفثة الإلهية ، التى كانت جوهر الكائن ، تصبح مبدأ الإلهام ، وهى حالة مرغوب فيها ونادرة .

ولم يتخذ فيلون من الفلسفة اليونانية نقطة بدء لفلسفته ، بل اتخذ ذلك من تلك الفلسفة الكلامية السكندرية ، التى أنتجت بعدئذ المذاهب الغنوصية أو العرفانية والأدب الهرمسى . فهناك ، لا عند الأنبياء اليهود ، اقتبس فكرة الكلمة الإلهية والوحى ، وربما كان الأثر اليهودى مقصورا على ما أدخله فى هذا التصوف من معنى إنسانى عملى . وتصوّره للإله الأسمى ، المرتفع دائما فوق النفس التى تريد الوصول إليه ، والذى يفرّ دائما من قبضتها ، يظل دائما تصوّره للإله اليهودى الذى لا يشبه أىّ كائن كما قال النبىّ أشعيا . وقد أدخل هذا التصوّر فى الحياة البشرية مبدأ نشاط أخلاقى ، وبحثا لا ينتهى عن موضوع مرغوب فيه دائما ولا نجده فى التصوف السكندرى الوارد فى الكتب الهرمسية . ولنضف إلى ذلك أنه استنادا إلى الفكرة القائلة بأن الكشف أو الوحى ذو طبيعة أخلاقية ، وأنه كشف الخير والفضيلة ، نراه يوفق بين تقدم الضمير الأخلاقى وجميع الواجبات العملية الناتجة عنه ، وبين الرغبة وحبّ الله .

والآن ، وقد مضت قرون على المسيحية وعلى التحليل الداخلى ، أصبحت فكرة الضمير عادية بديهية . لكن الشىء الذى ما زال — إلى حد ما — غير مفهوم ، هو ذاك العالم الروحى الغامض المتحرّك تحركا دائما ، والذى يتخلله الاضطراب والسرور

والانهزام ، ولقد كان فيلون أحد الذين أكتشفوا أهمية هذا العالم الروحى والدور الذى يقوم به . وإذا كان الفلاسفة اليونانيون قد رأوا فى الأشياء معنى معقولا ، فقد رأى فيها فيلون — على نقيض ذلك — معنى كونيا ذا حوادث روحية .

وهكذا فقدت الكائنات الخارجية حدودها الثابتة الدقيقة ، وتناسقها المستقر ، لتدخل فى أعاصير تلك الحياة الروحية . فالإله الأسمى والكائنات الإلهية لاتستطيع أن تتفاهم إلا بالسرور الكامل ، الذى يدخل من تلقاء ذاته فى النفس ، ليمنحها الشعور بكمالها ، أو الشعور بأن هنالك غوثا أو أملا سيخلص النفس من الشهوات التى تجتذبها . والإله الأسمى كائن روحى ، ورغم أنه يتجاوز إدراكنا ، فإننا نستطيع أن نجده عن طريق جمع الوجدان والسكون والرغبة فى الإنصات .

وهذا التعرف الداخلى ، الذى يتمّ بالروح ، يجعل كل نوع من المعرفة الاستقرائية وكل محاولة للشرح العقلى ، أمر لافائدة منه ولا أهمية له . وهذه هى نهاية العلم القديم ، إن لم تكن إنكارا لكل علم .

ومع ذلك ، فبعد مضىّ زمن طويل سادت فيه مشاغل الحياة الروحية ، سيجد « ديكارت » فى النفس أساس اليقين العلمى ، وذلك فى فجر العصور الحديثة . كما أن مذهب « كانت » النقدى المثالى ، عند ما يبحث فى تلقائية الضمير عن أساس التجربة المحسة ، سيوسع المعنى العميق لهذا العالم الروحى الذى كان فيلون أحد الأوائل الذين شعروا به .

ملحق

أولا — رسالة « فى عدم فساد العالم »

استهل المؤلف ، هذه الرسالة بمقدمة شرح فيها آراء الفلاسفة المختلفين ، ثم آراء هزيود وموسى فى بداية العالم ونهايته (وذلك من ابتداء الكتاب إلى الفصل الخامس ص٤٩١) . ثم أورد حتى نهاية الرسالة سلسلة من الحجج التى يقصد منها الدلالة إما على أن العالم بلا بداية وبلا نهاية ، أوأنه بلا نهاية فقط . وقد نشر « كومون Cumont » لهذه الرسالة طبعة نقدية بين فيها أن نظام الصفحات فى النسخة الخطية قد اضطرب فأعاد ترتيبه إلى أصله ، وهذا ما ساعد على توضيح تسلسل الفكرة . ولو سلمنا بأن هذه الرسالة لفيلون (ولا نعتقد أن الحجة التى أوردها « أرنيم » تكفى لإثبات عدم نسبتها إليه)[١] ، فإننا لانستطيع أن ننسب لها إلا قيمة خاصة بالوثائق والأسانيد لاغير ، ولكنها فى الدرجة الأولى من الأهمية بالنسبة إلى تاريخ المذاهب الفلسفية ، وخاصة الرواقية والمشائية [٢] . ولكننا ، رغم ذلك ليس فى مكنتنا أن نفكر فى التوفيق بينه وبين مجموع المذهب الفيلونى ، كما يرى « Cumont » .

---

١ — إليك حجج « أرنيم » : أولا — إن فيلون لم يألف ذكر مصادره ، بينما مؤلف de incorr. ذكر مصادره . ثانيا — لم يستطع تأكيد أبدية العالم . ثالثا — كان رواقيا متطرفا ، فلم يبد الاحترام الكافى نحو أرسطو ، وكل هذا ظاهر جلى من طابع هذه الرسالة . هذه كما قال « أرنيم » نفسه ، مسألة مدرسية حيث كدست جميع الحجج المؤيدة والمعارضة لكل مسألة من المسائل . والجزء الذى وصل إلينا من الرسالة يشمل البراهين المؤيدة لعدم قابلية العالم للفساد ، لكن الجملة الأخيرة تدل على أن الرسالة كانت تنتهى بشرح عكسى . وهذا التعبير : « كما يقال » ، بشأن فيضانات النيل (الفصل السادس) ، لا يدل على أن المؤلف لم يكن ساكنا فى مصر ، إذ أنه نقل هنا حجة كريتولس ، ومع ذلك يجب ألا نستند للتدليل على صحة مصدر هذه الرسالة على أن جزءا منها يطابق رسالة « فى العالم » . (كما ذهب إليه « هلجنفلد ») أما هذا الكتاب الأخير العديم الأهمية ، فانه مكون من مستخرجات ومقتطفات منقولة من مؤلفات فيلون ، وربما وضع بعد إدخال رسالة « فى عدم فساد العالم » ضمن مجموعة مؤلفات فيلون .

٢ — لقد درس مصادر هـــذه الرسالة خاصة Bernays (Ueb. d. unter Philons

هذا ، ولا يمكن أن يكون فيلون قد أراد الحديث عن مذهبه ، حين يدلل هنا على أن العالم لم يوجد بعد عدم ، بينما أنه فى موضع آخر اتخذ من هذه النظرية دلالة على الكفر ، وأورد ضده البرهان الافلاطونى المضاد لأزلية العالم [١] . وليس فى النص ما يتيح لكومون Cumont التفكير بأن فيلون حاول التوفيق بين مذهب الخلق ومذهب الأزلية ، حين يؤكد بأن العالم خُلق ولكن منذ الأزل . على أنه مما لا ريب فيه ، أنه يؤكد فى آن واحد أن العالم عمل إلهى وأنه أزلى [٢] ، ولكن التعبير لا يتضمن أنه خلق الله . كما أن نظرية فيلون الأصلية ، التى ترى أن الله يعمل دائما (وهذا هو المبدأ الذى أسست عليه فى هذه الرسالة أزلية العالم، فصل ١٣)، لا يمكن كذلك أن تفسر بمعنى أزلية العالم . إذ أن الله بهذا العمل لا ينتج العالم المحس فحسب ، الذى هو موضوع بحثنا الآن ، بل والعالم المعقول أيضا [٣] .

والنظرية الافلاطونية الخاصة بالتحديد الزمنى ، لا ترجع كذلك فى ذهن المؤلف إلى النظرية الأرسطية كما يقول كومون . وهذا ، بدليل أنه عُنى ، فى الفصل الرابع ، باستبعاد تفسير خاطئ لما جاء فى طيماوس ، ويرمى إلى أن افلاطون كان يؤكد أزلية العالم . كما لا يمكن أيضا أن يستند إلى الفقرة التى يعتمد إليها كومون من سفر زكريا ، لأن هذه الفقرة داخلة فى الجزء المفقود من الرسالة . ولقد نقل

Werken stehende Schrift « über die Unzerstörbarkeit des weltalls. » برلين سنة ١٨٨٣ Gesamm. Abhandl. ، ٢٨٣ وما يليها)، وعلى الأخص الفصول الأخيرة التى كتبها Müller عن de Posidonio Manilli auctore Théophraste ليبزج ١٩٠١ ، وهو يرجع إلى « بوزيدنيس » جميع ما قاله فيلون عن الرواقيين. وكذلك الفصول التى كتبها Zeller. (Hermés ، ٤) والتى كتبها « أرنيم » حيث استخلص مصادر عديدة : أولا — مؤلف افلاطونى مختار نسبت إليه الأدلة الأربعة الأولى لعدم الفساد (فصل ٥ ، ١٠ النهاية ، ١١ ، ١٢ ، ١٣) ؛ ثانيا — مصدر بشائى يشرح الحجج المؤيدة للأبدية المزدوجة ويهاجم الاحتراق (فصل ١٤ ، ١٥) ، وهو الذى يربط به « أرنيم » كل الجزء الباقى حتى فصل ٢٠ الخاص بالرواقيين الذين عدلوا عن فكرة احتراق العالم : ثم مناقشة الحجج المنسوبة إلى « تيوفراست » (فصل ٢٥ إلى النهاية) ؛ ثالثا — هذه الحجج نفسها (٢٣ — ٢٤) رواقية، وبمقابلتها وبتقريبها لما جاء فى « العناية » ١ ، ٥ — ١٩ ولما جاء فى Diog. L. ، نستطيع أن نصل إلى مصدر رواقى مشترك لرسالة عن كون العالم وفساده ، وهى رسالة دون مستوى « تيوفراست » بكثير . فلا نستطيع والحالة هذه أن نرجع الرد على هذه الحجج إلى « تيوفراست » نفسه .

١ — « فى خلق العالم » ، ١١ ، ١٢ .

٢ — فصل ٨ ص ٤٩٥ . ضمن حجج « كريتولاوس » ؛ لكن عبارة « عمل إلهى » لا تعنى عمل إله خارج عن العالم ، إذ أن الحجة التالية تثبت أن العالم هو سببه الخاص .

٣ — « المجازيات » ، ٣ ، ١٦ .

هذا المؤلف ، وهو من القرن السادس ، حرفا حرفا إحدى فقرات رسالة : « فى عدم الفساد » ، ونسبها خطأ إلى « فورفوريوس » ؛ ثم ذكر — حسب رأى هذا المؤلف نفسه — أن العالم حادث ، ولكنه يساوى الخالق فى الأزلية .

ولكن ، لماذا لاتكون الإشارة إلى فورفوريوس ، وإن كانت خاطئة بالنسبة إلى الفقرة الأولى من زكريا ، صحيحة بالنسبة إلى الثانية ؟ ولنضف إلى ذلك ، أن فيلون وعد بأن يتناول، فى الجزء الأخير المفقود من الرسالة ، البراهين المتعلقة بفناء العالم ، لا بأزليته [1] .

هذا ، والاحتجاج التفصيلى متعارض تعارضا شديدا مع ما نعرفه عن فيلون . وإذًا ، فلا يصح أن يكون معبرا عن فكره . ولنضرب لذلك مثلا ، إنه فى الفصل السادس ، يهاجم بقوّة أسطورة الناس « المولودين من الأرض » ، ليؤكد أنه يجب أن نرتفع إلى ما لانهاية له فى الأجيال البشرية. وهذه الحجة، المقتبسة من «كريتولاؤس» المشائى ، متعارضة كل التعارض مع تعاليم التوراة التى يسلّم فيلون بحرفيتها [2] ، فهى لهذا لا تعبر عن فكره ، كما أنه لا يسلم بأن العالم هو سبب وجود نفسه (الفصل التاسع) . بعكس النقد المسهب للاحتراق العام الكون ، فهو متفق كل الاتفاق مع مبادئ فيلون .

ثانيا — مسألة الرهبان المعالجين

لا يوجد فى الفلسفة الفيلونية مسألة شغلت النقاد بقدر رسالة « الحياة التأملية » وأهمية هذه الرسالة ترجع إلى أنها تقدم لنا وصف مزاولة الحياة الدينية التى أوردنا نظريتها . فقد أطلق اسم « المعالجين » على أناس منعزلين ، يمضون حياتهم صائمين زاهدين ، عاكفين على القراءة وتفسير الشريعة ، ووضع أناشيد وقصائد دينية ، متفكرين ومتأملين روحيا فى الله وفضائله .

وهذه الرسالة تشمل مشكلة من أشد المشاكل تشويقا وأسرا فى مؤلفات فيلون ،

١ — تدل على ذلك الجملة الأخيرة من الرسالة .

٢ — « فى سفر التكوين » ، ١ ، ٤ .

وربما كانت — مع هذا — من أعسرها حلاً . والمؤلفات العديدة المتعلقة بها ، والتى كتبت ابتداء من شهادات « أوزيب القيصرى » إلى الطبعة الانتقادية التى أصدرها « كونيبير »[١] ، لم تؤدّ إلى تجليتها تجلية تامة ؛ فالواقع ، أن هذه الرسالة هى المصدر الوحيد الذى وصل إلينا عن أولئك المعتزلين . ولقد كان « أوزيب » أول من تحدث عنهم ، ولكنه لم يعرفهم إلا عن طريق فيلون . وعبارات « اكلمندس » و « أوريجنيس » و « لاكتنْسيس » التى اعتقد — وربما كان هذا عن خطأ « كونيبير » و « فندلند » ، أنها نموذج لهذه الرسالة[٢] ، ليس لها أية صلة « بالمعالجين » ؛ ولكنها تثبت على كل حال ، قدم الرسالة ، دون أن تورد أىّ شىء طريف عن هؤلاء المعتزلين أنفسهم .

وقد شهد فيلون أنهم كانوا يضعون أناشيد ، وقد ظن أن بعض هذه الأناشيد قد اكتشفت فى أوراق البردى[٣] . وعلى كل ، فمما لاريب فيه أن النشيد الذى ذكره « ديتريش » هو من أصل يهودى يونانى ؛ لكن النوع الفلسفى التوفيقى الذى نجده فيه ، وهو من النوع الإفيميرستى ل « أوبوليم » ، يعد سببا كافيا لعدم نسبته إلى « المعالجين » ، فهؤلاء يستخدمون الطريقة المجازية ويظلون متمسكين بالمذهب الحرفى . ويضيف « فندلند » أن « الطاهرين » الذين يتحدث إليهم النشيد ليسوا « الإسّينيين » ولا « المعالجين » ، بل هم اليهود عامة .

وإذا عرجنا إلى فيلون نفسه ، نجد أيضا وجوها من التقارب ، ولكن هذه

---

١ — فيلون ، فى الحياة التأملية .

٢ — Clem. d'Alex. Strom. ، ٥ ، ١ ، ٨ ، عن الحماس الذى يستخلصه Conybeare (ص ٢٠٣) من « الحياة التأملية » ، ٤٧٣ ، تقول بأنه يمكن ربطه بما جاء فى « سفر التكوين » ٤ ، ٢٠ ، ٢٦٠ ؛ نفسه ، ٧ ، ١٢ ، ٧٠ إلى ما جاء فى de Jos' ، ١٣ ؛ نفسه ، « حياة موسى » ، ٤ ، ٢٢ ، وهو يذكر مثلا تافها جدا لايمكن أن نربطه بما جاء « فى الحياة التأملية » . والنص الوارد فى كتاب « لاكتانس (div. in stit. ٦ ، ٢٣) عن الاحتقار الكاذب للمال عند الفلاسفة اليونانيين ، أقرب إلى ماجاء « فى الحياة التأملية » ، ٤٧٣ . ولكن « لاكتانس » أوفى ؛ إذ أنه يوضح طرفة « ديمقرطس » توضيحا مختلفا ، ويضيف أمثلة أخرى . وفى اعتقادنا ، على الأحرى ، أن هذين النصين يرجعان إلى مصدر واحد أقدم عهدا . فقد استطاع كل من الفيلسوف اليهودى والمسيحى أن يستفيد فى الدفاع عن دينه من انتقادات الفلاسفة الكثيرة فى الأدب اليونانى .

٣ — Dieterich Abraxas ، ص١٢٨ Wendland, Die Therapeuten u. die Phil. Schr. vom beschaulichen Le ben (Jahrb. f. Klass. Philol. 1896) ص ٧٥١ .

الوجوه تنصبّ كلها على مذهب المعالجين الأخلاقى أو اللاهوتى ، فكثيرا ما نجد فيه السمتين الأساسيتين : الزهد، وتفسير الشريعة تفسيرا مجازيا . إلا أن فيلون لم يذكر ، فى أىّ موضع من المواضع ، أناسا كانوا يعيشون « حياة التأمل » ، مثل أولئك المعتزلين . وإذا كانت هنالك سمات للحياة الدينية تتفق ووصف « الحياة التأملية » ، مثل تلك الواردة فى المؤلفات الأخرى ، فهذه السمات مشتركة بين جميع اليهود ، ولا تشير إلى المعالجين خاصة .

وهكذا ، كانت هنالك وجوه شبه كبيرة ، بين طرق قراءة الشريعة وتفسيرها فى الكنائس اليهودية السكندرية ، وبين الاجتماعات الأسبوعية التى كان يعقدها المعالجون لتفسير الشريعة [١] . وفى هذا ، نجد تفصيلات عديدة مطابقة للعبادة الأورشليمية ؛ فصلاة الصباح وصلاة المساء، تطابقان القربانين اليوميين ؛ والتناوب اليومى الذى يعين لكل مكانه فى الجماعة ، يطابق نظام تناوب الكهنة فى أورشليم ، حيث كان كل منهم يؤدى الشعائر الدينية فى يوم معين ؛ ومائدة الولائم ، قد شبهها المؤلف نفسه بمائدة « خبز التقدمة » فى معبد أورشليم [٢] .

أما عن عاداتهم الخاصة ، وطرق معيشتهم ، ومساكنهم ، وأعيادهم المقدّسة ، وأناشيدهم ، فإن معلوماتنا مقصورة على ما هو وارد فى هذه الرسالة . ومع ذلك ، فقد رأى بعضهم إشارات وتنويهات فى كتب أخرى [٣] . فنص رسالة : « فى الوصايا العشر » (المطابق للتوسع فى رسالة « فى السكر ») ، يشمل إنذارا بعدم تضحية واجبات العدل نحو بنى الإنسان ، فى سبيل واجبات التقوى نحو الله ؛ إنه يقول : إن أصدقاء الله الخلّص ليسوا حائزين إلا على نصف فضيلة . ومثل هذا النص

---

١ — « فى الحياة التأملية » ، ٣ ، ص ٤٧٦ ؛ « حياة موسى » ٢ ، ٢١١ — ٢١٧ ؛ « فى الرؤيا » ١ ، ١٢٧ .

٢ — « فى الحياة التأملية » ، ٣ ، ٤٧٥ ؛ de vict ، ٣ ؛ « فى الحياة التأملية » ، ٨ ، ٤٨١ ؛ نفسه ، ١٠ ، ٤٨٤ .

٣ — ذكرها « فندلند » ، ص ٧١٦ ؛ « فى الوصايا العشر » ، ١٠٨ ؛ « فى تغير الأسماء » ، ٣٢ — ٣٥ .

لا يمكن أن ينطبق على « المعالجين » ، الذين كثيرا ما كانت تقواهم موضع فخار [١] . أما النص الثانى ، وهو أكثر وضوحا نوعا ما ، فهو يمثل « جماعة أخوية من الحكماء ، يهجرون عمدا الخيرات الخارجية الجسمانية « ويتحولون إلى روح من أجل الحقيقة ، ويصبحون أفكارا غير جسمية » ؛ كما يحتجبون ، ويتجنبون مقابلة الأشرار . لكن الفقرات التالية ، الخاصة بالهجرة من الحياة الفانية إلى الحياة الخالدة ، تدل دلالة واضحة على أن فيلون يشير هنا ، لا إلى مخلوقات بشرية ، بل إلى عقول خالصة طاهرة . وبعد هذا ، هل نستطيع أن نقول كذلك إن هذه « الجماعات الأخوية » للحكماء صعبة الوجود عند البرابرة الأعاجم وعند اليونان ، (٣٥) ، بعد أن ذكر المؤلف فى رسالة « الحياة التأملية » [٢] ، أننا نلاقيها فى كل مكان — فى البلاد اليونانية وغيرها — وأنها منتشرة فى مصر ؟

نحن إذاً إزاء مصدر وحيد ، يؤكد وجوده للمرة الأولى « أوزيب » . وهكذا استطاعت جميع الافتراضات أن تنطلق على عواهنها [٣] . ولنترك جانبا افتراض « لوسيوس » الذى تناول نظرية « أوزيب » ، وأدخل عليها طابعا عصريا ؛ فاعتقد أن الرسالة موضوع البحث أحدث عهدا من فيلون ، وأنها تصوير لطائف مسيحية . ويكفينا ، فى سبيل دحض هذا الرأى ، أن نذكر ما جاء فى نهاية الفصل العاشر ، من تأكيد واضح للمذهب اليهودى الحرفى ، حيث وضع مبدئيا تفوّق كهنة هيكل معبد أورشليم على هؤلاء الرهبان المعالجين .

هذا ، ونظرية « فريدليندر » أكثر طرافة [٤] . إنه من المحال ، فى رأيه ، ألا يكون هذا الكتاب منحدرا عن أوساط يهودية اسكندرية ؛ لكنه ليس منحدرا عن فيلون نفسه ، بل عن حزب يهودى يرفضه فيلون رفضا باتا ، ويمكن استخلاص الدليل على ذلك بالمقابلة بين المثل الأعلى الفيلونى والمثل الأعلى للمعالجين » . ذلك لأن هؤلاء كانوا أكثر تطرّفا من فيلون ، إذ استخلصوا من مبدأ الأخلاق الزهدى أشد

---

١ — « فى الحياة التأملية » ، ٢ ، ٤٧٣ نهاية ، بالمقابلة مع الفلاسفة اليونانيين ؛ فصل ٢ نهاية ؛ ٩ ، ٤٨٢ ، النهاية : العلاقات البنوية بين شيوخ مذهب الترابتيين وشبانهم .

٢ — فصل ٣ فى أوله .

٣ — تاريخ هذه الفروض وارد فى Lucius, die Therapeuten ، ص ٢ وما يليها (ستراسبورج ١٨٨٠) .

٤ — Zur Enstehungsgesch. des Christenthums ، ص ٣٨ .

نتائجه تطرفا ، نابذين كلية الحياة الأسرية والمدنية جميعا ، التى تتطلب استعمال الجسد والشهوات ، وانهمكوا فى حياة التأمل والعزلة . بعكس فيلون ، فقد كان أكثر اعتدالا ، إذ كثيرا ما عبر عن ضرورة اختلاط الإنسان بالحياة الاجتماعية فى كل مظاهرها .

ولقد حاول المعالجون بعدئذ أن يربطوا الحياة الدينية بفيلون ، وذلك بنسبتهم زورا رسالة « الحياة التأملية » إليه . لكن [١] رأى فيلون عن الحياة الاجتماعية كان يبدو أكثر تعقيدا مما يريد « فريد ليندر » . فجميع النصوص التى أوردها « فريدليندر مقتبسة من « التفسير » ؛ بعكس الفكرة « الترابيتية » — أى فكرة الرهبان المعالجين — ، فإنها متفقة كل الاتفاق مع الرغبة فى العزلة والتأمل ، وهى التى عبر عنها مثلا فى مستهل الكتاب الثالث من « القوانين الخاصة » . أما شرح الحياة العملية الوارد فى « التفسير » [٢] ، فاننا لا نجد فيه حكما ضد « المعالجين » كما يظن فريدليندر » ، بل هو حكم ضد الكلبيين الذين ذكروا بشىء من الصراحة فى الفقرة ٣٣ .

وأخيرا ، فان هذا النص لا يمكن أن يبلغ المدى المنسوب إليه . فالواقع أن فيلون رغم كل شىء ، يعتبر أن حياة الإنسان العملية مانعة لحياة التأمل التى هى من خصائص العقل المطهر . بل إن حياة التأمل هذه ، قد ظلت فى نظره الغرض الأسمى ، وهو متفق فى ذلك مع المثل الأعلى للمعالجين . لكنه ، يرى فقط ، أنه يجب البدء بالحياة العملية باعتبارها فاتحة لحياة التأمل . فهل هنالك ما يثبت عكس ذلك عند المعالجين ؟ كلا ، بدليل أنهم لم يفكروا فى إبادة ثرواتهم عند دخولهم فى حياة العزلة بل كانوا يتركونها لأقاربهم وأصدقائهم ، وكانوا لا يقدمون على تلك الحياة إلا بعد شعورهم بتمام الاستعداد لها . وإذاً ، نحن نستطيع ، دون الوقوع فى التناقض ، أن ننسب إلى فيلون الثناء على المعالجين . ولكن نظرا إلى عدم وجود شهادات خارجية ، نعتقد أنه من المحال الوصول إلى نتيجة أكثر إيجابية فى هذا الصدد .

---

١ — راجع : Massebieau et Brehier, Chronologie de Philon (مجلة تاريخ الأديان يناير إلى يونيو سنة ١٩٠٦) .

٢ — « فى الفرار » ، ٣٤ ، ٤٨ .

٧ — فى علاقة فيلون بالمسيحية

يجب الرجوع للمصادر الكثيرة للإنجيل الرابع. وإننا لنكتفى هنا بذكر بحثين خاصين بصلة فيلون بآباء الكنيسة .

IHM. — *Philo und Ambrosius* (Neue Jahrb. für Philos. u. Pædagogik, 1890, p. 282) (cCf. du même, *Studia Ambrosiana*. p. 81).

KARPE. — *Philon et la patrisque* (Dans les Essais de Critique et d'Histoire de philosophie, Paris, 1902).

KENNEDY ANET. — *La notion du Logos dans la philosophie grecque dans saint Jean, et dans les apologistes,* thèse, Lausanne, 1874.

HENRI SOULIER. — *La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie,* Rome-Turin, 1876, in-8.

REVILLE. — *Le Logos d'après Philon ;* dissert, Genève, 1877.

AGATHON HARNOCH. — *De Philonis Judœi Logo inquisito,* Regiomonti, 1879.

ANATHON AALL. — *Der Logos, Geschichte seiner Entwickelung in die griechische und die christl. Litteratur,* 2 vol., Leipzig, 1896 et 1899.

HOROVITZ. — *Untersuchungen über Philons und Platons Lehre der Weltschœpfung,* Marburg Elwert, 1900, in-8°.

HENRI GUYOT. — *L'infinité divine depuis Philon le juif jusqu'à Plotin, avec une introduction sur le même sujet dans la philosophie grecque avant Philon,* thèse, Paris, 1906.

FALTER. — *Philon und Plotin* (Philosoph. Arbeit, herausg. v. H. Cohen und Natorp, Bd. 1, H. 2, t. 1), Giessen, 1906.

J. TREITEL. — *Die alexandrinische Lehre von den Mittelwesen oder göttlichen Kraften, insbesond. bei Philo,* dans *Judaïca, Frestschrift* zu L. Cohn, Berlin, 1912, p. 177.

٦ – مذهبه فى الإنسان والأخلاق

FRANKEL. — *Zur Ethik der jüd. alexandrinischen Philosophie* (Monatsschr. f. Gesch. und Wissenseh. des Jndenth., 1867, pp. 241-252, 281-297.

SCHREITET. — *Sur l'immortalité.* Analecta de Keil et Tschirner, t. I (H. 2) et t. III (H. 2).

SCHLATTER. — *Der Glaube im neuen Testament* (sur la foi chez Philon, pp. 55-101), Leiden, 1885.

FREUDENTHAL. — *Erkenntnislehre Philos v. Alexandria,* Berlin, 1891.

M. WOLFF. — *Die philonische Ethik in ihren wesentlich. Punkten* (Philos. Monatsschr., 1879, VI et VIII).

L. COHN. — *Zur Lehre vom Logos bei Philo, in Judaïca,* Berlin, 1912, pp. 303-381.

ZIEGERT. — *Ueber die Ansätze zu einer Mysterienlehre bei Philo* (Theol. Stud. und Krit., pp. 706-732).

TIKTIN. — *Die Lehren von den Tugenden und Pflichten bei Philo v. Alex.* Diss. Bern, 1895 (Francfort. 1897).

PANTASOPULOS. — *Die Lehre der vornatürlichen und positiben Rechte bei Philo Jud.* Münich, Straub, 1893, in-8.

BARTH. — *Die stoïsche Theodicee bei Philo* (Philos. Abhandl. Heinze gewidmet, Berlin, 1906, p. 23).

J. HEINEMANN. — *Philos Lehre vom Eid* dans : Cohn, *Judaïca,* 1912, pp. 109-113.

WENDLAND. — *Sur le quod omn. prob. lib.* (Arch. f. Gesch. der Phil. 1888, p. 509) (A propos du travail d'Ausfeld).

KRELL. — *Philo quod omnis prob. lib.; die Echtheitsfrage* (Prog. Augusburg 1896).

TREPLIN. — *Die Essenerquellen* (Th. Stud. u. Krit., 1900, pp. 20-92).

B. MOTZO. – *Per il testo de quod omnis probus liber di Filone,* Turin, Bona, 1912.

في الكتب المفقودة :

HILGENFELD. — Sur l'Apologie (dans l'article sur le traité *quod omn. p. l.*, pp. 276-78).

BERNAYS. — *Philon's* χ,κοριιηχρ (Monatsberichte der Berlin. Akad., 1876, p. 589) (Gesamm. Abhandl.. t. I, pp. 262-282).

OHLE. — *Contre l'authenticité du fragment de l'Apologie des Juifs* (Jahrb. f. protestant. Theol. 1887).

B. MOTZO. — *Le Ὑποθετικὰ di Filone,* Turin, Bona, 1912.

B. MOTZO. *Un opera perdua di Filona,* Turin, Bona, 1912.

٤ — تاريخ كتابات فيلون وترتيبها

GROSSMANN. – *De Philonis operum continua serie* (Leipzig, I, 1841 ; II, 1842).

MASSEBIEAU. — *Le classement des œuvres de Philon* (Bibl. de l'Ec. des H. Et. sciences relig., vol. I).

LEOP. COHN. — *Einteilung u. Chronologie der Schriften Philo's* (Philologus Suppl. Band VIII), Leipzig, 1899.

MASSEBIEAU et EMILE BREHIER. — *Chronologie de la vie et des œuvres de Philon* (Rev. d'Hist. des Relig., 1906. 1, 2 et 3).

WENDLAND. – *Sur la fin de l'Exposition de la Loi,* Hermes, 1896, p. 435.

٥ — الله ، واللوغوس ، والوسطاء

GROSSMANN. – *Quæstiones philoneæ.* II, De logo Philonis (Leipzig, 1829).

KEFERSTEIN. — *Philos Lehre von den gœttlichen Mittelwesen,* Leipzig, 1946.

BÜCHER. – *Philonische Studien : Versuch über die Frage nach der persœnlichen Hypostase des Logos,* Tubingen, 1848.

NIEDNER. — *De subsistentia τῷ θείῳ λόγῳ ap. Philon. Jud. et Johann. Apost. tributa* (Hilgenfelds Zeitschr. für hist. Theol. 1848, XIX, p. 337 sq.).

RIPPNER. — *Ueber die Ursprünge des philon. Logos* (Monasschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judenth. Breslau, 1872, p. 300).

HEINZE. — *Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie* (Oldenburg, 1872).

في قدم العالم :

BERNAYS. — *Ueber die unter Philo's Worken stehende Schriff « über die Unzerstœrbarkeit des Weltalls ». Berlin* (Gesamm. Abh., I, 283).

CUMONT. — *Philonis de œternitate mundi,* 1891.

WENDLAND. — *Sur l'authenticité du de œtern. mundi (Archiv f. Gesch. der Philos., 1888, p. 509)* (Cf. Berl. philol. Wochenschr., 1891, p. 1030).

BÜCHELER. — *Philonea* (Rhein. Museum Bd 32. 1877).

NORDEN. — *Beiträge zur Gesch. d. gr. Philos.* (Jahrbb. f. cl. Phil. 1893, p. 440).

في الحياة التأملية :

MONTFAUCON. — *Le Livre de la Vie contemplative,* avec des observations où l'on fait voir que les Thérapeutes étaient des chrétiens. Paris, 1709, in-12.

BOUHIER. — *Lettres sur le traité de la Vie contemplative.* Paris, 1712.

TILLEMONT. — *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* 1715 (VII, 1, p. 277 sq. et 269).

CLEMENS. — *Die Therapeuten, Kœnigsberg,* 1869.

DELAUNAY. — *Etudes sur Philon,* Revue archéol., XXIV, p. 13 (Correspondant, 25 mai 1973).

LUCIUS. — *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. — Eine kritische Untersuchung über die Schrift de vita Contemplativa (*Strassburg. 1880).

MASSEBIEAU. — *Le traité de la vie contemplative de Philon* (Rev. de l'Hist. des Relig., XVI, 170-284).

DERENBOURG. — *Revue des Etudes juives,* 1888.

OHLE. — *Die pseudo-philonischen Essäer und die Therapeuten,* Berlin, 1888 (Beiträge zur Kirchengeschichte, I).

RENAN. — *Journal des Savants,* 1892, p. 83-93.

COHN. — *Sur le traité de vita contemp.* (Jewish Quaterly Review, oct. 1892, p. 20).

SCHÜRER. — *Theologische Litteraturzeitung,* 1895, p. 385.

WENLAND. — *Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulich. Leben* (Jahrbb. f. Klass. Philol., 1876).

في أن كل نزيه أمين هو حر :

HILGENFELD. — *Zeitschrift für wissensch. Theologie,* 1882, pp. 257-292.

AUSFELD. — *De libro περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύτερον* Gœtting., 1887, in-8°.

OHLE. — *Die Essäer des Philos* (Jahrb. f. protest. Theol., 1887).

٣ — دراسات نقدية للنص وتحقيق نسبته

TREITEL. — *Die Philonis J. sermone, diss.*, Breslau, 1872.
JESSEN. — *De elocutione Philonis Alexandrini,* 1889 (Gratulationsschr. des hamburger Johann, für Sauppe.)
DÆHNE. — *Einige Bemerkungen über die Schriften des Juden Philo* (Theol. Stud. u. Krit., 1833, p. 984).
CREUZER. — *Zur Kritik der Schriften des Jud. Philo* (Theol. Stud. Krit., 1832, H, I).
MÜLLER. — *Ueber die Textescritik der Schriften des Jud. Philo,* 1839.
WENDLAND. — *Krit. und exeget. Bemerkungen zur Philo* (Rhein. Mus. N. F. Bd 53, H, 1).
COHN. — *Kritisch-exegetische Beiträge zu Philo* (Hermes, Bd. 32 et 51).

في العناية الإلهية :

MÜLLER. — *Des Jüd. Philo Buch von der Weltschœpfung,* Berlin, 1841.
WENDLAND. — *Die Quellen des Philo v. Alex. in seiner Schrift über die Vosehung,* Berlin, 1892, in-4°.

في ذرية قابيل :

HOLWERDA. — *Annotat. in post. Caini* (Verslagen en Mededeeling, der k. ak. van Wetensch., Amsterdam, 1884).
WENDLAND. — *Zu Philo's Schrift de posteritate Caini* (Philologus, Bd 54, H, 2).
DREXLER. — *Zu Philo de posterit. C.,* § 161 (Philol. 1899, p. 316).

في الكتب الفلسفية الإغريقية :

ZELLER. — Hermes XV.
TAPPE. — *De Philonis libro qui inscribitur Ἀλέξανδρος ἢ περ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα* Göttingen, dissertat. 1912.

في حياة موسى :

FLESCH. — *De Vita Mosis,* Prague, 1838.

في الكتب التاريخية :

DELAUNAY. — *Philon d'Alexandrie. Ecrits historiques,* Paris, 1867, 2e éd. 1870.
GOTTLEBER. — *Animadversiones historicœ ad Philonis leg. ad Caïum spectantes,* Meissen, 1773-1774.

GROSSMANN. — *De Pharisaismo Judæorum Alexandrinorum* Commentatio.

GEORGII. — *Ueber die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrin. Religionsphilos.* (Zeitschrift f. die hist. Theol., 1839, H. 3 et 4).

KIRCHBAUM. — *Der Jüdische Alexandrinismus, eine Erfindung christlicher Lehrer*, Leipzig, 1841.

FRANKEL. — *Einfluss der palästin. Exegese auf die alexandrin. Hermeneutik*, 1851.

NICOLAS. — *Les doctrines relivieuses des Juifs pendant les deux derniers siècles avant Jésus-Christ*, Paris, 1860.

LIPSIUS. — *Alexandrin, Religionsphil.* (Bibellexicon, 1 85-99).

KLASEN. — *Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch. alexandrin. Religionsphilosophie*, Freib. in Br., 1879.

ZIEGLER. — *Ueber Entstehung der alexandr. Philos.* (Verhandl. der 36. Versammlung deutsch. Philol zu Karlsruhe, 1883, p. 136).

BOIS. — *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, Toulouse, 1890.

NEEL. — *Le philonisme avant Philon* (Revue de théologie suisse, 1892, p. 417).

SCHEFFER. — *Quæstionum philonianarum part I sive de ingenio moribusque Judæorum per Ptolemærum per Ptolemoeorum sæcula*, 1829.

JOEL. — *Ueber einige geschichtliche Beziehungen des philonischen Systems* (Monatschrift f. Gesch. et Wiss. des Judenthums, 1863, p. 19-31).

BIET. — *Quid in interpretatione scripturæ sacræ allegorica Philo Judæus a græcis philosophis sumpserit, thèse*, Paris, 1854, in-8°.

SIEGRIED. — *Philonische Studien* (Merx Archiv. 1872, II, p. 143).

SIEGFRIED. — *Philo bon Alexandria als Ausleger des alten Testaments an sich selbst, nebst Untersuchungen über die Græcitaet Philo's*. Jena, 1875, in-8°.

ARNIM. — *Quellenstudien zu Philo* (Kiessling u. von Wilamowitz philol. Untersuch. XI, p. 101-140, Berlin, 1888). Recension d'Hilgenfeld. Wochenschr. f. klass. Phil., 1889, p. 115.

WENDLAND. — *Philo und die kynisch-stoische Diatribe* (Beiträge zur Gesch. der griech. Philos. u. Relig. von Wendland und Kern.), Berlin, 1895.

WENDLAND. — *Eine doxographische Quelle Philo's* (Sitzunsber, der kais preuss. Akad. d. Wiss., Berlin, Reimer 1897).

GROSSMANN. — *Quæst. philonianæ* (I. de theol. phil. fontibus), Leipzig, 1829.

DENTZINGER. — *De Philonis Philosophia et schola judæorum alexandrina,* thèse ; Herbepoli, 1840.

F.-J. BIET. — *Essai historique et critique sur l'école juive d'Alexandrie,* Paris, 1854, in-8°.

WOLFF. — *Die philonische Philosophie in ihren Hauptmomenten,* Gothenburg, 1859, et nouv. éd. en 1888.

NOACW. — *Der Jude Philo u. seine Weltanischt* (Psyche, 11. 1961).

SCHULTZ. — *Die alexandrinische Religionsphilosophie* (Gelzer's Monatsb. octobre 1864).

B. BAUER. — *Philo, Strauss, und Renan und das Urchistenthum* (contient : 1° Philon comme guide de l'hellénisme au Christianisme ; 2° La religion universelle chez Philon ; 3° Philon dans le Nouveau Testament ; 4° Les écrits de Philon), Berlin, 1874.

NICOLAS. — *Essai sur Philon d'Alexandrie* (Revue de l'Hist. des Relig., t. V, p. 318 ; VII, p. 145 ; VIII, p. 468, 582, 756).

DRUMMONT. — *Philo J. on the jewish-alexandrian Philosophy in its develop, and completion, London,* 1888, 2 vol.

RENAN. — *Philon d'Alexandrie et son œuvre* (Revue de Paris, 1894, février).

E. HERRIOT. — *Philon le Juif ; essai sur l'école juive d'Alexandrie,* Paris, 1898, in-8° (cf. L. Cohn, *Philo v. Alexandria,* Neue Jahrbb. f. das Klass. Alterth., 2 et Saltet, *Philon le Juif, à propos d'un livre récent,* Rev. des ques. historique, janvier 1899).

COHN. — *Wochenschr. für Klass, philol.,* 1896, No. 43.

ABBE MARTIN. — *Philon* (Collec, des Grands Philosophes, Alcan, 109).

W. BOUSSET. — *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (Literarische Untersuchungen zu Philo, Clement von Alexandria, Justin und Irendäus),* Berlin, 1915.

٢ — دراسات فى أصول المذهب الفيلونى ومصادره

FABRICIUS. — *De Platonismo Philonis Judœo teste integritatis scriptorum mosaïcorum,* 1743, in-f°.

HORNEMANN. — *Specimen exercitat. critic. in versionem LXX intepretum ex Philone,* 1773.

SIEGFRIED. — *Die hebräischen Worterklärungen des Philo und ihre Einwirkung auf dief Kirchenväter,* 1863, gr. in-4°.

Archiv für wissenschaftliche Erforschung, 1872, II, 43.

B. RITTER. — *Philo und die Halacha, eine vergleichende Studie unter steter Berückschtigung des Joseph,* Leipzig, 1879.

SIEGFRIED. — *Philon et les LXX* (Hilgenfelds Zetschr. f. wissenschaftl. Theol., 1873, p. 217).

RYLE. — *Philo and Holy Scripture,* London 1895.

PLANCK. — *De principiis et causis interpretationis Philon allegoricæ,* Gœtt., 1806.

ثبت المراجع

١ — كتب عامة

دوائر معارف :

La Grande Encyclopédie (Blum) ; *Schenkel, Bibellexicon* (Lipsius) ; *Herzog, Realencyclopädie,* 1883 (Zœckler ; *Realencyclopädie für Bibel u, Talmud,* 1883 (Hamburger) ; *Dictionnaire des sciences philosophiques de Franck ;* Parthy's, *Realencyclopädie* (Steinhart ; Cheyne and Blake, *Encyclopädia Biblica ; Ersch u. Grübers, Allgemeine Encyclopädie* (Dæhne).

تاريخ عام :

Brucker, *Historia philosophiae ;* Zeller, *Philosophie der Griechen* (dr. Th., zw Abth., Leipzig, 1881, p. 388-488) ; F. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (Paris, 1905) ; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 1898, 3e vol. ; 2e éd., 1909 ; Bousset, *die Religion des Judenthums in neutest. Zeitalter,* Berlin, 1903 ; *Jost, Geschichte des Judenthums*[2]*;* Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israël,* vol III, 1847 ; Graetz, *Geschichte der Juden,* t. III, p. 265 ; Ewald, *Geschichte des Volkes Israël* (vol. VI, p. 270-290), Gœttingen, 1843 ; Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte,* 2 vol., 1897 ; E. de Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles ;* Havet, *Les origines du Christianisme,* t. III, p. 382-452 ; Renan, *Histoire du peuple d'Israël,* t. V.

دراسات عامة :

CARPZOV. — *Philoniana* (avant les *Sacræ exercitationes in Pauli epist. ad Hebræos),* Helmstadt, 1750.

STAHL. — *Versuch eines systematischen Entwurfs des Lehrbegriffs Philo's von Alexandr.* (Eichhorn's Biblioth. d. bibl. Lit.), 1793.

BRYANT. — *The sentiments of Philo Judæus,* Londres, 1797, in-8°.

SARRAZIN. — *De philosophica Philonis Jud. doctrina,* thèse (Argentorati, 1835).

GFRŒRER. — *Philo u. die jüdische alexandrinische Philosophie* (dans Kritische Geschichte des Urchristenthums), Stuttgart, 2 bol., 2e édit., 1835..

DÆHNE. — *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie,* 2 vol. in-8°, Halle, 1834 (Recension de Baur dans Jahrbb. f. wissensch. Kritik, 1935, p. 476).

LES IDEES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES DE PHILON D'ALEXANDRIE

PAR
EMILE BRÉHIER

TRADUCTION ARABE
PAR

Mohammad Youssof Moussa et Abd El-Halim El-Naggar

Professeur à la Faculté de Droit de l'Université du Caire

Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Caire

1954

LE CAIRE
IMP. MOUSTAPHA EL-BABY EL-HALABY & FILS